Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/revuedhistoireet06pariuoft

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME VI

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (Ve)
1901

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
c.6

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique. — Pour les articles parus dans les années précédentes, voir la table du tome V.

Cochin (Henry). Le frère de Pétrarque et le livre du *Repos des Religieux* :
Premier article 42
Deuxième article 151
Troisième article 495
Croulbois (J.). La religion de Chateaubriand..... 1
Cumont (Franz). Le Taurobole et le culte de Bellone 97
Fournier (Paul). Études sur les pénitentiels :
1. Le Pénitentiel *Vallicellanum primum*... 289
Hemmer (H.-M.). Histoire ecclésiastique :
2. Époque moderne 89. 259
Index du sixième volume..... 565
La Vallée Poussin (Louis de). Religions de l'Inde :
1. Remarques générales sur la philosophie et les religions indiennes..... 70
2. But et économie de ces chroniques 80
3. Ouvrages généraux 82
Lenain (Denys). Essais et notices :
Mélanges du professeur Funk 454
— Histoire de la théologie :
2. Problème doctrinal 531
Loisy (Alfred). Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse..... 111

1. La Création ; le Chaos primordial 112
2. Le combat du Créateur contre le Chaos.. 127
3. L'organisation du monde 193
4. La création de l'homme et sa destinée... 213
5. L'épilogue du poème de la Création..... 318
6. L'épopée de Gilgamès, Éabani..... 337
8. Le séjour de Sitnapishtim et la plante de vie..... 365
— Chronique biblique :
1. Ouvrages généraux ; Introduction au Nouveau Testament 278. 476
2. Grammaire et critique textuelle 477. 536
3. Exégèse de l'Ancien Testament..... 537
4. Exégèse du Nouveau Testament 553
5. Géographie de la Palestine ; Histoire d'Israël et des origines chrétiennes 560
Messin (Georges). Littérature religieuse moderne.. 183. 287
Michel (Charles). Religions des peuples classiques avant le christianisme :
3. Mythologie grecque..... 178
4. Religions et cultes grecs 465
5. Philosophie religieuse..... 470
Novati (François). Le duel de Pépin le Bref contre le démon : contribution à l'histoire de l'épopée française 32
Thureau-Dangin (François). La famille et la cour d'un dieu chaldéen..... 481
Turmel (J.). Le dogme du péché originel :
2. Notion de la chute et du péché originel dans les quatre premiers siècles..... 13
3. Exposé de la controverse pélagienne.... 235
— Le dogme du péché originel dans saint Augustin :
1. Avant la controverse pélagienne..... 385

2. Pendant la controverse pélagienne : la démonstration du péché originel 406
WULF (Maurice DE). La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle 427

LA RELIGION DE CHATEAUBRIAND

Sainte-Beuve définissait Chateaubriand : « un Épicurien qui a l'imagination catholique[1] ». M. Georges Bertrin a pensé confondre le célèbre dénicheur de grands hommes, en le prenant en flagrant délit de fabrication de textes[2]. L'événement a justifié Sainte-Beuve sur ce point, en faisant découvrir, dans un manuscrit des Mémoires d'Outre-Tombe, le passage qu'il avait cité et que Chateaubriand a cru devoir supprimer de certains autres manuscrits.

Quels que soient nos sentiments à l'égard des deux écrivains, nous devons rendre justice à l'un et à l'autre. Est-il vrai d'abord que Sainte-Beuve ait contesté la sincérité religieuse de Chateaubriand ? « Qu'il nous suffise, dit-il[3], d'avoir reconnu et, en quelque sorte, surpris sa sincérité, là seulement où nous avons le droit de l'interroger et de l'atteindre, — sa sincérité, je ne dis pas de

1. *Causeries du Lundi*. t. II, p. 145.

2. *Le Correspondant* du 10 mars 1900, p. 914 : *Un problème d'histoire littéraire à propos de Chateaubriand*; *Sainte-Beuve est-il un faussaire* ? L'article de M. Bertrin est composé de deux parties, de deux argumentations distinctes — et successives. 1° (pages 915 à 939). Le texte cité par S.-B. est introuvable dans les éditions et dans les mss. des Mémoires d'O.-T. Donc S.-B., du reste coutumier de supercheries littéraires, a inventé de toutes pièces cette confidence, pour dénaturer les sentiments de Chateaubriand. — 2° (p. 939 à 945). Le texte est enfin découvert dans le manuscrit Champion ; mais la citation de S.-B. renferme des variantes dont M. Bertrin grossit l'importance pour laisser sa question douteuse. Elle ne l'est plus pour le lecteur. Les variantes, quelle qu'en soit l'origine, ne changent nullement le sens du passage ; elles appuient le trait, sans altérer le dessin de la pensée. L'aveu de Chateaubriand existe. Mais il n'était pas, on va le voir, indispensable pour pénétrer dans l'âme du poète.

3. *Causeries du Lundi*, t. II, p. 88.

fidèle (cet ordre supérieur et intime nous échappe), mais sa sincérité d'artiste et d'écrivain. La lettre à M. de Fontanes, qu'on vient de lire, écrite dans le feu de la composition du *Génie du Christianisme*, est évidemment celle d'un homme qui croit d'une certaine manière, qui prie, qui pleure, d'un homme qui *s'est mis à genoux* auparavant et après, pour parler le langage de *Pascal.* »

Mais Sainte-Beuve affirme que les sentiments religieux du poète et de l'apologiste étaient mêlés de plus de faiblesses qu'il n'aurait fallu « pour l'entière efficacité de sa mission et même pour l'entière convenance de son rôle ». Il s'appuie sur l'aveu de Chateaubriand lui-même : «... Cette alternative de doute et de foi a fait longtemps de ma vie un mélange de désespoir et d'ineffables délices ».

Châteaubriand confesse les défaillances de sa foi. Sa sincérité est donc incontestable. Mais la médiocrité de son christianisme ne l'est pas moins. On peut soutenir que la religion de *René* a été longtemps une religion d'imagination qui n'allait pas jusqu'à régénérer le cœur. C'est l'opinion de Sainte-Beuve. On pourrait en recueillir dans les écrits de Chateaubriand certaines preuves que le critique des *Lundis* n'a peut-être pas mises assez en relief.

L'auteur des *Mémoires d'Outre-Tombe* nous a laissé le récit de la crise de sentiment qui le fit revenir au christianisme. Chateaubriand était à Londres en 1798. Il avait publié, l'année précédente, son premier ouvrage, l'*Essai sur les Révolutions*, « livre de doute et de douleur ! » La pensée des égarements du jeune *philosophe* répandit sur les derniers jours de sa mère, une grande amertume. « Elle chargea en mourant une de mes sœurs de me rappeler à cette religion dans laquelle j'avais été élevé. Ma sœur me manda le dernier vœu de ma mère. Quand sa lettre me parvint au delà des mers, ma sœur elle-même n'existait plus, elle était morte aussi des suites de son emprison-

nement. Ces deux voix sorties du tombeau, cette mort qui servait d'interprète à la mort, m'ont frappé. Je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles : ma conviction est sortie du cœur ; j'ai pleuré, et j'ai cru[1].

« L'idée d'avoir empoisonné les vieux jours de la femme qui me porta dans ses entrailles, me désespéra : je jetai au feu avec horreur *des* exemplaires de l'*Essai*, comme l'instrument de mon crime; s'il m'eût été possible d'anéantir l'ouvrage, je l'aurais fait sans hésiter. Je ne me remis de ce trouble que lorsque la pensée m'arriva d'expier mon premier ouvrage par un ouvrage religieux : telle fut l'origine du *Génie du Christianisme*[2].

« Lorsque après la triste nouvelle de la mort de Mme de Chateaubriand je me résolus à changer *subitement* de voie, le titre de « Génie du Christianisme » m'inspira ; je me mis à l'ouvrage.... Mes matériaux étaient dégrossis et rassemblés de longue main par mes précédentes études. Je connaissais les ouvrages des Pères mieux qu'on ne les connaît de nos jours ; je les avais étudiés, même, pour les combattre...

« Une espèce de fièvre me dévora pendant tout le temps de ma composition : on ne saura jamais ce que c'est de porter à la fois dans son cerveau, dans son sang, dans son âme, *Atala* et *René*, et de mêler à l'enfantement douloureux de ces brûlants jumeaux le travail de conception des autres parties du *Génie du Christianisme*. Le souvenir de Charlotte (sur Charlotte Ives, voir *Presse*, 16 décembre 1848) traversait et réchauffait tout cela, et, pour m'achever le premier désir de gloire enflammait mon imagination exaltée[3]. »

1. *Mémoires d'O.-T.* ; *Presse*, 20 décembre 1848.

2. Première préface du *Génie du Christ.*, citée dans *Mémoires d'Outre-Tombe*, Troisième volume ; — *La Presse*, 20 décembre 1848.

3. *La Presse*, 20 décembre 1848.

Voilà toute la genèse de la foi et de la vocation d'apologiste de Chateaubriand. Point de « *grandes lumières surnaturelles* », ni même un long effort de la raison cherchant la vérité ; pas même une prière pour la demander à Dieu. Une émotion de la piété filiale change « *subitement* » les convictions du poète. Un « *titre* », un mot éveille l'inspiration de l'écrivain que soutiennent « *le souvenir de Charlotte* » et « *le premier désir de gloire* ». Quant aux matériaux, ils sont « dégrossis, assemblés de longue main » : les Pères de l'Église, étudiés en vue d'une polémique contre l'Église, serviront à la défense du Christianisme.

En vérité, il n'y a dans tout cela aucune hypocrisie[1]. Nous ne pouvons y voir que les élans d'une nature sensible et poétique. Seulement ce n'est pas tout à fait la foi d'un apôtre.

Ce caractère humain et imparfait de l'assentiment de Chateaubriand à la doctrine catholique, se retrouve dans son œuvre et dans sa vie.

N'est-il pas singulier que, dans l'exposition des mystères et des sacrements, l'auteur du *Génie du Christianisme* n'ait consacré que quelques lignes au sacrement de Pénitence ? La confession est une des pratiques que l'Église impose par les lois les plus pressantes, que l'amour-propre et la faiblesse des hommes repoussent avec le plus de répugnance, que les protestants anglais, au milieu desquels écrivait Chateaubriand, combattaient avec le plus de violence ; et l'apologiste catholique, après

1. *La sincérité religieuse de Chateaubriand par M. l'abbé Georges Bertrin*, Paris, Lecoffre 1899. Dans cette thèse éloquente, M. B. oppose au dénigrement de Sainte-Beuve un parti-pris avoué d'admiration et d'édification. Il montre bien que Chateaubriand revenu à la foi chrétienne, y est resté sincèrement attaché (voyez surtout chap. IV, p. 251 sq.) ; mais il exagère la profondeur de ces convictions et n'en marque pas assez le développement graduel.

avoir invoqué Rousseau et Voltaire en faveur de cette barrière opposée aux vices et au désespoir, se contente de jeter en passant cette seule réflexion : « Quand la nature et les hommes sont impitoyables il est bien touchant de trouver un Dieu prêt à pardonner ; il n'appartenait qu'à la religion chrétienne d'avoir fait deux sœurs de l'innocence et du repentir. » Pourtant Chateaubriand n'ignorait ni le tourment des confessions mal faites ni la joie de l'absolution conquise par un aveu sincère. Le récit de sa première communion est une des confidences les plus pathétiques des *Mémoires*. « Je sanglotais de bonheur. J'ose dire que c'est de ce jour que j'ai été créé honnête homme ; je sentis que je ne survivrais jamais à un remords : quel doit donc être celui du crime, si j'ai pu tant souffrir pour avoir tu les faiblesses d'un enfant ! Mais combien elle est divine cette religion qui se peut emparer ainsi de nos bonnes facultés. Quels préceptes de morale suppléeront jamais à ces institutions chrétiennes [1] ? » Si son expérience d'enfant lui avait appris ce que peut être la confession dans la vie d'un honnête homme et d'un chrétien, l'étude des traditions catholiques ne pouvait manquer de lui révéler la place si grande que la Pénitence occupe dans le dogme et dans la morale de l'Église. Il y a dans le pardon de Dieu et dans la réhabilitation du pécheur un mystère qui scandalisait les juifs (Luc, v, 21) aussi vivement qui le mystère de l'Eucharistie. Il y a dans la confession une institution plus importante que la Confirmation et l'Extrême-Onction. Mais l'auteur du *Génie du Christianisme* pratiquait-il la confession ? C'est douteux [2]. L'abbé Deguerry écrit bien à

1. *La Presse*, 27 octobre 1848.

2. Bertrin, *La sincérité rel. de Ch.*, p. 392. Chateaubriand aurait affirmé en 1842 avoir alors pour confesseur M. Seguin, prêtre de Saint-Sulpice. L'anecdote publiée tardivement (1885) est malheureusement de troisième main.

Sainte-Beuve : « Vous saurez que j'ai eu la faveur insigne de l'intimité de M. et de Mme de Chateaubriand pendant quinze ans, m'asseyant à leur table au moins une fois par semaine [1] ». Il vaudrait mieux pour la religion de *René* que le bon abbé eût vu son illustre ami faire ses pâques. C'est une marque de sa loyauté que Chateaubriand ait presque omis de parler de la Confession. Mais n'en est-ce pas une aussi de la faiblesse de sa foi ?

Enfin si l'on veut juger de la qualité de ses convictions chrétiennes, qu'on l'observe dans une des circonstances les plus graves de sa vie et des plus révélatrices de son âme : au lit de mort de Mme de Beaumont. Qu'on relise d'abord le chapitre de l'Extrême-Onction [2]. « Venez voir le *plus beau spectacle* que puisse présenter la terre ; venez voir mourir le fidèle... Un prêtre à son chevet le *console*... Le sacrement libérateur rompt peu à peu les attaches du fidèle... Déjà il entend les concerts des séraphins ; déjà il est prêt à s'envoler vers les régions où l'invite cette espérance divine, fille de la vertu et de la Mort. Cependant l'Ange de la paix, descendant vers ce juste, touche de son sceptre d'or ses yeux fatigués et les ferme délicieusement à la lumière... »

Et maintenant, regardons Chateaubriand agir. C'est la veille du jour où son amie va mourir. « Le soir, le médecin m'avertit qu'il se croyait obligé de prévenir la malade qu'il était temps de songer à mettre ordre à sa conscience : j'eus un moment de faiblesse ; la crainte de précipiter, par l'appareil de la mort, le peu d'instants que Mme de Beaumont avait encore à vivre, m'accabla. Je m'emportai contre le médecin, puis je le suppliai d'attendre au moins jusqu'au lendemain....

1. Lettre citée par M. Bertrin, *Correspondant*, 10 mars, 1900 page 920.
2. *Génie du Christianisme*, liv. I, chapitre XI.

« Le vendredi 4 novembre, j'entrai, suivi du médecin. Mme de Beaumont s'aperçut de mon trouble, elle me dit : « Pourquoi êtes-vous comme cela ? J'ai passé une bonne « nuit. » Le médecin affecta alors de me dire tout haut qu'il désirait m'entretenir dans la chambre voisine. Je sortis : quand je rentrai je ne savais plus si j'existais. Mme de Beaumont me demanda ce que me voulait le médecin. Je me jetai au bord de son lit en fondant en larmes.

. . . . . .

« Le curé arriva à onze heures : la chambre se remplit de cette foule de curieux et d'indifférents qu'on ne peut empêcher de suivre le prêtre à Rome. Mme de Beaumont vit *la formidable solennité* sans le moindre signe de frayeur. Nous nous mîmes à genoux, et la malade reçut à la fois la Communion et l'Extrême-Onction. Quand tout le monde se fut retiré, elle me fit asseoir au bord de son lit et me parla pendant une demi-heure de mes affaires...

« Tout à coup elle rejeta sa couverture, me tendit une main, serra la mienne avec contraction; ses yeux s'égarèrent. De la main qui lui restait libre, elle faisait des signes à quelqu'un qu'elle voyait au pied de son lit; puis reportant cette main sur sa poitrine, elle disait : « *C'est là!* » Consterné, je lui demandai si elle me reconnaissait ; l'ébauche d'un sourire parut au milieu de son égarement ; elle me fit une légère affirmation de tête : sa parole n'était déjà plus dans ce monde. Les convulsions ne durèrent que quelques minutes. Nous la soutenions dans nos bras, moi, le médecin et la garde : une de mes mains se trouvait appuyée sur son cœur qui touchait à ses légers ossements ; il palpitait avec rapidité, comme une montre qui dévide sa chaîne brisée. Oh! moment d'horreur et d'effroi, je le sentis s'arrêter ! nous inclinâmes sur son oreiller la femme arrivée au repos ; elle pencha la tête.

Quelques boucles de ses cheveux déroulés tombaient sur son front; ses yeux étaient fermés, la nuit éternelle était descendue. Le médecin présenta un miroir et une lumière à la bouche de l'étrangère : le miroir ne fut point terni du souffle de la vie, et la lumière resta immobile. Tout était fini [1]. »

Chateaubriand a certainement mis tout son cœur dans cet admirable récit. Qui pourrait y trouver la pensée, l'émotion, la conduite d'un chrétien ? Et certes nous n'aurions pas le droit de jeter un regard indiscret sur cette défaillance de la foi dans la conscience du grand écrivain, si lui-même, en nous livrant ces faits de sa vie intime, ne nous invitait à juger ses états d'âme et la qualité de ses sentiments.

Du reste ses écrits religieux, le *Génie du Christianisme* et l'*Itinéraire*, pris en eux-mêmes et sans rapprochement avec les *Mémoires*, suffisent à montrer que la foi de Chateaubriand fut d'abord un sentiment plus artistique que religieux.

A-t-on remarqué le peu de place qu'occupe la personne de Jésus-Christ dans l'œuvre de ce poète qui se donnerait parfois volontiers pour un moderne Père de l'Église?

C'est dans la quatrième partie (Liv. III, chapitre Ier) du *Génie*, que Chateaubriand traite « de Jésus-Christ et de sa vie. » Six pages lui suffisent à analyser le Nouveau Testament et à tracer un portrait plein de finesse et d'éloquence du fondateur de la Religion. Ce joli médaillon suspendu dans un coin de cette vaste galerie d'antiquités, on n'y pense plus; la figure du Christ, si elle n'est pas tout à fait absente, n'éclaire de son rayonnement ni les origines de la religion ni son avenir. Sans comparer l'attitude du converti de Londres à celle du converti de Damas jetant l'anathème à quiconque n'aime pas Jésus-

1. *La Presse*, 16 juin 1849 (écrit à Paris en 1838).

Christ, rapprochez seulement le Discours sur l'Histoire Universelle du *Génie du Christianisme*, à ce point de vue particulier de l'idée du Christ, vous distinguerez l'âme du croyant de l'âme de l'artiste. On est tenté de se demander si ce n'est pas l'insondable vanité du poète qui l'a inspiré quand il a ainsi placé dans le lointain de la perspective la personnalité de Jésus. Bonaparte l'importunait (voyez *Causeries du Lundi*, t. Ier, page 450), le Christ l'eût écrasé. Il peut sembler d'abord injuste de dire que Chateaubriand a évité de se poser en présence du Christ, puisqu'il est allé chercher ses traces jusqu'en Palestine. « Je serai peut-être le dernier Français sorti de mon pays pour voyager en Terre-Sainte, avec les idées, le but et les sentiments d'un ancien pèlerin. Mais si je n'ai point les vertus qui brillèrent jadis dans les sires de Coucy, de Nesles, de Chastillon, de Montfort, du moins la foi me reste ; à cette marque je pourrais encore me faire reconnaître des antiques croisés [1]. » Si nous prenons au mot ce dernier des antiques croisés, nous expliquera-t-il pourquoi, quelques heures après être entré à Jérusalem, il quitte la ville sainte pour courir aux rives du Jourdain et aller puiser de l'eau à la mer Morte [2] ?

Après cette petite excursion dont il dramatise agréablement le récit, sans en expliquer suffisamment le motif, il rentre et songe enfin à visiter le Saint-Sépulcre. « Je sortis du couvent le même jour, à neuf heures du matin, accompagné de deux religieux, d'un drogman, de mon domestique et d'un janissaire. Je me rendis à pied à l'église qui renferme le tombeau de Jésus-Christ. Tous les voyageurs ont décrit cette église, la plus vénérable de la terre, soit que l'on pense en philosophe ou en chrétien. Ici j'éprouve un véritable embarras. Dois-je offrir la

1. *Itinéraire*, Ire partie, p. 12 ; Paris, Pourrat, 1837.
2. *Itinéraire*, t. I, p. 379, édit. Pourrat.

peinture exacte des lieux saints ? Mais alors je ne puis que répéter ce que l'on a dit avant moi : jamais sujet ne fut peut-être moins connu des lecteurs modernes, et toutefois jamais sujet ne fut plus complètement épuisé. Dois-je omettre le tableau de ces lieux sacrés ? Mais ne sera-ce pas enlever la partie la plus essentielle de mon voyage, et en faire disparaître ce qui en est la fin et le but ? Après avoir balancé longtemps, je me suis déterminé à décrire les principales stations de Jérusalem [1]... » Le voyageur tente de se tirer « d'embarras » avec quelques notes d'archéologie et d'histoire. Mais enfin il faut bien en venir aux confidences personnelles.

« Les lecteurs chrétiens demanderont peut-être à présent quels furent les sentiments que j'éprouvai en entrant dans ce lieu redoutable ; je ne puis réellement le dire. Tant de choses se présentèrent à la fois à mon esprit, que je ne m'arrêtai à aucune idée particulière. Je restai près d'une demi-heure à genoux dans la petite chambre du Saint-Sépulcre, les regards attachés sur la pierre sans pouvoir les en arracher... Tout ce que je puis assurer, c'est qu'à la vue de ce sépulcre triomphant je ne sentis que ma faiblesse ; et quand mon guide s'écria avec saint Paul : « *Ubi est, Mors, victoria tua ? Ubi est, Mors, stimulus tuus ?* », je prêtai l'oreille, comme si la mort allait répondre qu'elle était vaincue et enchaînée dans ce monument [2]. »

Est-ce l'accent d'une âme profondément chrétienne, ou le respect et la politesse d'un académicien du XVIIIe siècle ? Est-ce le cri du pèlerin, du dernier des « antiques Croisés » ?

C'est ici le moment de citer dans son texte authentique le passage des Mémoires dont Sainte-Beuve avait retenu la pensée et en partie les termes mêmes :

1. *Itinéraire*, t. II, p. 2.
2. *Itinéraire*, t. II, p. 25.

« Mais ai-je tout dit, dans l'*Itinéraire*, sur ce voyage commencé au pays de Desdemone et fini au pays de Chimène? Allais-je au tombeau du Christ dans les dispositions du repentir? Une seule pensée remplissait mon âme; je dévorais les moments. Sous ma voile impatiente, les regards attachés à l'étoile du soir, je demandais l'aquilon pour cingler plus vite. Comme le cœur me battait en abordant les côtes d'Espagne! Que de malheurs ont suivi ce mystère! Le soleil les éclaire encore, la raison que je conserve me les rappelle [1]. »

Pesez les mots de ce paragraphe des Mémoires et dites s'ils ne sont pas aussi clairs que les lignes où Chateaubriand nous avoue que le souvenir de Charlotte Ives « traversait et réchauffait » son travail quand il écrivait le *Génie du christianisme*.

Il est donc hors de doute que dans les ouvrages les plus graves du grand écrivain, aux inspirations les plus élevées se sont mêlés des sentiments très humains. N'est-ce pas du reste un des éléments du grand succès de Chateaubriand près des lecteurs et des lectrices de son temps? Si une génération nourrie des idées et des passions de Jean-Jacques Rousseau a écouté, compris, admiré *René*, même lorsque *René* lui a parlé du Christianisme, n'est-ce pas parce qu'elle a reconnu dans cette voix éloquente un écho de son propre cœur, de son faible cœur?

Il est permis de constater cette vérité sans encourir le reproche d'injustice et d'ingratitude envers cette grande mémoire. Le jugement dernier des consciences n'appartient à aucun homme vivant. Laissons dans sa paix le tombeau du Grand-Bé. Mais sans méconnaître le génie de Chateaubriand, sans dénigrer sa gloire, on peut dire que, pendant de longues années, sa religion fut surtout la reli-

1. *Correspondant*, 10 mars 1900, p. 942.

gion de la beauté [1] et que son œuvre, qui contribua si puissamment à la restauration du catholicisme en France, est cependant l'œuvre d'un poète bien plus que d'un apôtre.

Cossé le Vivien.

J. CROULBOIS.

1. « Mon esprit fait pour ne croire à rien, pas même à moi, fait pour dédaigner tout, grandeurs et misères, peuples et rois, a nonobstant été dominé par un instinct de raison qui lui commandait de se soumettre à ce qu'il y a de reconnu beau : religion, justice, humanité, égalité, liberté, gloire... » *Mémoires*, 5e vol. ; *la Presse*, 10 juillet 1849.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

AVANT SAINT AUGUSTIN

II

NOTIONS DE LA CHUTE ET DU PÉCHÉ ORIGINEL DANS LES QUATRE PREMIERS SIÈCLES

« Le premier homme, Adam, devint une âme vivante. « Le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant. Mais « ce qui est spirituel n'est pas le premier, c'est ce qui « est animal ; ce qui est spirituel vint ensuite. Le premier « homme tiré de la terre est terrestre ; le second homme « est du ciel[1]. » Par ces paroles l'apôtre enseigne que notre premier père avait, dans le paradis terrestre, un organisme soumis aux conditions générales qui régissent le nôtre. Non pas qu'il faille mettre la première épître aux Corinthiens en opposition avec l'épître aux Romains qui la suivit de quelques années. Saint Paul, qui dans celle-ci écarte la mort du plan primitif de Dieu, ne dit pas dans celle-là que le premier homme eût subi la mort même s'il fût resté fidèle ; il se borne à le présenter comme un être animal et terrestre. En éclairant ces deux assertions l'une par l'autre, on voit que, dans la pensée de saint Paul, le corps d'Adam eût échappé à la mort, non par sa nature, mais par un privilège spécial de la bonté divine.

Jusqu'à Origène, la doctrine de l'apôtre saint Paul ne

1. I Cor. XV, 45. Voir sur ce texte très controversé Holtzmann, *Lehrb. der neutest. Theologie*, II, 44.

rencontra aucune opposition. D'après Théophile d'Antioche, le paradis terrestre était sur la terre, les fruits qu'il produisait étaient de vrais fruits, et l'homme qui avait la garde de ce jardin de délices n'était « ni mortel ni immortel », mais seulement « capable de mourir ou d'acquérir l'immortalité[1] ». Il est vrai que Théophile, tout comme les autres Pères apologistes, se préoccupe peu de la chute. Mais saint Irénée et Tertullien ne tiennent pas un autre langage. L'auteur des livres *Contre Marcion* nous montre Adam dans le paradis demandant aux fruits des arbres la nourriture nécessaire à sa subsistance[2]. Et, avant lui, l'évêque de Lyon avait présenté le premier homme comme un enfant destiné à grandir et à s'élever graduellement jusqu'à la perfection[3]. Aux yeux de saint Irénée comme aux yeux de Tertullien, Adam n'était pas d'une autre nature que nous, et l'immortalité qu'il avait en perspective était un bienfait qu'il était incapable de se procurer à lui-même.

Les spéculations d'Origène entraînèrent beaucoup d'esprits dans des voies nouvelles. On sait que selon l'auteur du *Périarchon*, les âmes humaines existaient avant de venir sur la terre, qu'elles étaient des esprits célestes enveloppés de corps éthérés, et qu'elles ont été précipitées dans nos corps charnels pour y expier des fautes jadis commises par elles[4]. C'est une chute, mais une chute à

1. *Ad Autol.*, II, 27. « Θνητὸς φύσει ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος; οὐδαμῶς. Τί οὖν ἀθάνατος; οὐδὲ τοῦτό φαμεν..... δεκτικὸν ἀμφοτέρων. » Ne pas oublier que dans II, 25, fin voir *Revue*, t. V, 1900, p. 516). Théophile présente la mort comme la punition du péché.

2. *Adv. Marc.*, II, 11 «... sed ante faenum et herbae et arborum fructuosa ».

3. IV, 38, 1. « ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἷος τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν. » Voir *ibid.*, 4; V, 12, 2.

4. Voir mon étude sur l'*Eschatologie à la fin du IVe siècle*, p. 4 du tirage à part; *Revue*, t. V, 1900, p. 100.

laquelle Adam est complètement étranger, et qui implique une transformation absolue des conditions de l'existence. Cette doctrine se répandit de bonne heure dans l'Égypte, à Constantinople et dans la Palestine. Au ve siècle elle avait encore de nombreux partisans, et elle se maintint jusqu'au jour où le bras puissant de Justinien réussit à l'étouffer[1]. Ajoutons qu'à côté de l'origénisme pur se forma un origénisme mitigé qui, lui aussi, fit d'importantes conquêtes. Saint Grégoire de Nysse, qui rejetait la préexistence comme une fable, enseigna que, si l'homme n'avait pas péché, la multiplication du genre humain ne se fût pas faite par la voie du mariage, mais par le procédé en usage dans le monde angélique, lequel nous est du reste inconnu[2]. Il ajouta que l'image de Dieu est constituée par l'homme sans sexe, et que si Dieu a créé les sexes dès l'origine, il l'a fait en prévision de la chute[3]. Saint Grégoire de Nazianze, non moins opposé que le frère de saint Basile à la préexistence[4], explique que les peaux de bêtes dont, au dire de la Genèse, Dieu revêtit Adam et Ève coupables, désignaient notre corps charnel, et il laisse ainsi entendre que nos premiers parents avaient primitivement des organismes éthérés[5]. Saint Ambroise affirma que le paradis était au troisième ciel ; qu'avant de pécher, Adam était un homme céleste[6] ; qu'il vivait à la

1. *Ibid.*, p. 6 et 27.
2. *De hominis opificio*, 16 et 17.
3. *Orat.*, XXXVII, 15 : « φοβοῦμαι μὴ καὶ ἄτοπός τις εἰσέλθῃ λογισμὸς ὡς τῆς ψυχῆς ἀλλακοῦ πολιτευσαμένης, εἶτα τῷ σώματι τούτῳ ἐνδεθείσης. »
4. *Orat.*, XXXVIII, 12. « τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυται χιτῶνας ἴσως τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ θνητήν. »
5. *In Ps.*, 118, IV, 2. « Denique ejectus de paradiso, hoc est, ex illo sublimi et caelesti loco ad quem raptus est Paulus sive in corpore sive extra corpus nesciens. » Voir *de Paradiso*, 1 : « Maxime cum apostolus sive in corpore sive extra corpus nesciat, raptum se tamen dicat usque ad tertium caelum ».
6. *In Ps.*, 118, XV, 36. « Utique Adam cum in paradiso esset, caelestis erat. » *Ibid.*, IV, 3. « Qui ante beatissimus auram carpebat aethere.

manière des anges, sans avoir besoin de recourir aux aliments grossiers qui nous sustentent, et que le fruit auquel il ne devait pas toucher était d'ordre spirituel [1].

Ces infiltrations origénistes devaient êtres arrêtées en Occident par saint Augustin. En Orient elles résisteront à Justinien, et nous les retrouverons encore dans saint Jean Damascène. On doit du moins constater que l'opposition ne leur fit jamais défaut. Dès la fin du IIIe siècle Méthode repoussa comme une énormité l'interprétation origéniste des tuniques de peau [2], enseigna que le paradis terrestre était non pas au troisième ciel mais sur la terre [3], et que le premier homme avait, même avant de pécher, un corps semblable au nôtre [4]. Le vénérable évêque de Salamine, Epiphane, non content de transcrire la thèse antiorigéniste de Méthode, en rédigea une dans le même sens [5]. Saint Jean Chrysostome rejeta, lui aussi, comme fantaisiste, l'opinion qui plaçait le paradis hors de la terre, et traita avec mépris ceux qui ne prenaient pas à la lettre le récit de la Genèse relatif à la création et Adam [6]. Et, près d'un siècle avant le grand évêque de Constantinople, un jeune diacre d'Alexandrie, qui devait être plus tard le grand Athanase, s'était nettement rangé du côté de Méthode [7]. En somme, la théorie semi-origéniste des Cappadociens, malgré la vogue qu'elle eut en Orient, n'y trouva jamais d'unanimes adhésions.

1. *De Parad.*, 42. « Sunt qui putant nequaquam mandatum istud (de manducando et non manducando) convenire caeli et terrae atque omnium creatori, nequaquam dignum incolis paradisi eo quod illa vita similis angelorum sit. Et ideo non terrenum et corruptibilem hunc cibum esui fuisse possumus aestimare. »
2. Dans Épiph. *haer.*, LXIV, 17 et 42.
3. *Ibid.*, LXIV, 47.
4. *Ibid.*, LXIV, 17.
5. *Ibid.*, LXIV, 63.
6. *In Genes. hom.* XIII, 4. Touttée (*Cyrill. hier. homil.* XIV, 26, note) donne quelques références au sujet de la situation du paradis.
7. *De Incarnat.*, Verbi, 4 (composé avant la controverse arienne).

On sait les controverses qui s'engagèrent, au lendemain du concile de Trente, autour du problème de la nature pure. C'était, au fond le même problème qui, au IVe siècle, mettait aux prises le parti origéniste ou semi-origéniste, et le parti de Méthode. Quand l'auteur du *Périarchon* présentait les âmes humaines comme des esprits célestes emprisonnés dans des corps qui ne leur étaient pas primitivement destinés, il partait de ce principe que la nature actuelle de l'homme n'est pas sa vraie nature, et qu'un Dieu juste n'aurait pu nous créer avec tout ce cortège d'infirmités et de misères qui nous accablent [1]. Saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze partaient, sans nul doute, du même principe, quand, tout en rejetant la préexistence, ils attribuaient à nos premiers parents des corps éthérés [2]. Eux aussi étaient convaincus que notre condition actuelle n'est pas l'expression exacte de notre nature. On est surpris de rencontrer parfois dans le camp opposé, des déclarations qui semblent inspirées par les mêmes prémices. Tertullien enseigne, dans le *De anima*, que la nature humaine est corrompue en nous, et qu'Adam seul l'a possédée dans sa pureté [3]. Ailleurs il explique que l'*irrationnel*, c'est-à-dire la concupiscence, n'a pu venir de Dieu, mais qu'elle est l'œuvre du démon [4]. Méthode lui-même affirme que Dieu, qui est un principe de vie, n'a pu créer la mort, que les animaux meurent parce qu'ils sont les produits de l'air, de

1. *De Princip.*, I, VIII, 4. Ici Origène parle des anges, mais le principe qu'il formule s'applique aux hommes.

2. Saint Ambroise dit (*de Resurr.*, 47). « Mors in natura non fuit. »

3. *De Anima*, 41. « Malum animae..... naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est..... ut tamen insit et bonum animae.... proprie naturale. »

4. *Ibid.*, 16. « Quid enim non rationale quod Deus jussu quoque ediderit....? Irrationale autem posterius intellegendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu..... irrationale autem omne delictum : igitur a diabolo irrationale. »

la terre ou de l'eau, mais que l'homme créé par Dieu lui-même, ne pouvait être sous l'empire de la mort et de la souffrance [1]. Tertullien semble bien croire que la concupiscence est étrangère à la vraie nature de l'homme. Méthode semble porter le même jugement sur la mort, et tous deux s'expriment comme si Dieu était obligé de mettre Adam dans l'état où, de fait, il le mit. Quoi qu'il en soit, saint Jean Chrysostome présenta les prérogatives accordées à Adam comme des bienfaits auxquels il ne pouvait prétendre [2]. Et avant lui saint Anathase avait reconnu que l'homme, mortel par sa nature, était devenu immortel par un effet de la bonté divine [3]. Si Baïus compte parmi les Pères des quatre premiers siècles, de nombreux ancêtres, Duns Scot peut aussi en citer quelques-uns qui lui sont favorables.

Les divergences que l'on vient de constater portaient sur les conséquences de la chute dans la vie présente. Quittons maintenant cette terre, et voyons l'idée que l'on se faisait des suites de la faute d'Adam, dans la vie future.

Tertullien enseigna que l'on devait attendre, pour baptiser les enfants, qu'ils eussent l'âge de raison. Et parmi les considérations qu'il fit valoir en faveur de son sentiment, il apporta la suivante : « Pourquoi l'âge de l'innocence courrait-il à la rémission des péchés [4] ? » Cette phrase a ému, à juste titre, les théologiens. Elle a parfois été apportée pour prouver que l'auteur du *De baptismo* ne croyait pas à la souillure originelle. Conclusion erronée, car le grand docteur africain a, dans des textes très clairs, exprimé son sentiment sur ce point. Non, le passage que nous venons de citer ne donne pas le droit de suspecter

1. Dans Épiph. *haer.*, LXIV, 17, 18.
2. *In Genes. homil.*, XVI, 4.
3. *De Incarnat. Verbi*, 3.
4. *De bapt.*, 18. « Fiant christiani cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum ? »

la foi de son auteur à la tache héréditaire Mais il autorise à conclure que celui qui l'a écrit restreignait le rôle du baptême plus qu'on ne le fait aujourd'hui. Manifestement Tertullien croyait que le bain de la régénération effaçait uniquement les péchés actuels, et qu'au jour de la résurrection le ciel s'ouvrirait aux enfants morts dans la souillure originelle, comme aux chrétiens vertueux.

Ce sentiment resta sans écho. Consulté par Fidus sur la ligne de conduite à suivre, relativement au baptême des enfants, saint Cyrien répondit qu'il fallait leur donner ce sacrement, non pas au bout de huit jours, mais immédiatement après leur naissance. Et il motiva sa décision par cette considération : « Si la grâce du baptême n'est « refusée à aucun adulte, à plus forte raison ne doit-elle « pas être refusée à l'enfant qui n'a commis aucun péché, « si ce n'est qu'il a, en descendant d'Adam, contracté la « contagion de la mort héréditaire. Il peut d'autant plus « facilement recevoir la rémission des péchés, qu'il n'a « point de péchés propres, mais seulement ceux d'au- « trui... On ne doit donc écarter personne du baptême et « de la grâce de Dieu [1] ». Dans ce texte le saint évêque de Carthage se préoccupe avant tout de prouver que les enfants n'apportent aucun obstacle au baptême; mais il présente en même temps ce sacrement comme une *grâce*, comme un bienfait dont la possession doit assurer des avantages particuliers [2]. Il croit donc que les enfants munis de l'initiation chrétienne jouiront dans l'autre vie d'une félicité dont seront privés ceux qui n'auront pas reçu cette faveur.

Telle était la doctrine de saint Cyprien ; telle fut celle des autres Pères. Saint Grégoire de Nazianze conseille

1. Voir *Revue*, t. V, 1900, p. 515.

2. « Et ideo, frater carissime, haec fuit in concilio nostra sententia, a baptismo atque *gratia Dei* qui omnibus misericors et benignus et pius est neminem per nos debere prohiberi. »

de ne baptiser les enfants que vers l'âge de trois ans, ou même plus tard [1] ; mais il veut qu'en cas de danger on leur donne immédiatement le bain de la régénération spirituelle. « C'est que, dit-il, ceux qui n'auront pas été « marqués du sceau baptismal seront exclus de la gloire « du ciel [2]. » Pendant que Grégoire tient ce langage à Constantinople, son contemporain l'Ambrosiastre enseigne à Rome que la malédiction qui à l'origine ferma le ciel à Adam, a été étendue à tous les hommes [3]. Il croit donc que celui qui meurt dans la souillure originelle, ne peut prétendre au bonheur céleste. Saint Jean Chrysostome déclare, dans un passage cité plus haut, que le baptême est utile aux enfants eux-mêmes, et qu'il leur confère de précieuses prérogatives [5]. Du reste, plus éloquent que tous ces textes est le fait auquel la plupart d'entre eux se se réfèrent. Dès l'époque de saint Irénée on baptisait les enfants, au moins quand ils étaient en danger ; et cette pratique, malgré la protestation de Tertullien, était devenue comme une loi à laquelle les parents chrétiens s'empressaient de se soumettre [6]. On croyait donc l'entrée du

1. *Orat.*, XL, 28.
2. *Ibid.*, 23.
3. *In Rom.*, V, 12.
4. *In Rom.*, V, 12 : « Ad caelos ascendere non poterant ; sententia enim tenebantur data in Adam, quod chirographum in decretis morte Christi deletum est. » — Saint Ambroise dit dans le même sens (*De Abraham*, II, 79) : « Nemo ascendit in regnum caelorum nisi per sacramentum baptismatis ». Et, un peu plus loin (II, 84), après avoir cité le texte : *nisi quis renatus fuerit.....*, il ajoute : « Vtique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeventum necessitate .»
5. Voir *Revue*, t. V, 1900, p. 520.
6. Iren., II, xxii, 4. « Omnes enim venit per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui *per eum renascuntur* in Deum, *infantes* et parvulos et pueros, et juvenes et seniores... » Le rapprochement des mots *renascuntur* et *infantes* autorise à croire qu'à l'époque de saint Irénée on baptisait les enfants. Le texte suivant de saint Augustin atteste l'empressement que mettaient, de son temps, les mères à faire baptiser leurs enfants malades (*in ps.*, 50, 10). « Si infantes omnimodo innocentes sunt, cur matres ad ecclesiam cum languentibus currunt ? » On

ciel fermée à tout enfant qui mourait avant d'avoir été régénéré dans le Christ.

Toutefois il importe de préciser. Saint Grégoire de Nazianze, dans l'endroit même où il exclut du ciel les enfants sans baptême, professe qu'ils n'auront aucune peine à subir, par la raison qu'il n'y a pas de vice en eux [1]. L'Ambrosiastre enseigne qu'on va dans la géhenne, non pas à cause du péché d'Adam, mais à cause des fautes personnelles commises sous l'empire de ce péché [2]. Saint Ambroise, après avoir distingué la tache originelle des actes mauvais commis par nous-mêmes, ajoute « qu'au jour du jugement nous serons punis non pas pour les les fautes commises en dehors de nous, mais seulement pour nos péchés personnels [3] ». On ne confondait donc pas

lit également dans les *Confessions* (I, XI, 17) que, dans son enfance, Augustin étant tombé malade demanda le baptême à sa mère qui s'empressa de le lui faire administrer. Toutefois, quand il n'y avait pas danger de mort, on attendait que la jeunesse fût passée. Monique, qui pourtant était une excellente chrétienne, voyant que le jeune Augustin allait mieux, donna contre-ordre (*ibid.*). Son rêve était de marier son fils avant de le faire baptiser, pour qu'il ne perdît pas le bienfait du baptême (*Conf.* VI, XIII, 23) : « Et instabatur impigre ut ducerem uxorem. Jam petebam, jam promittebatur, maxime matre dante operam quo *me jam conjugatum* baptismus salutaris ablueret » (Comp. *ibid.*, I, XI, 18). Saint Jérôme, bien qu'il fût né de parents chrétiens (*Praef. in Job*) ne reçut le baptême qu'à Rome (*Ep.* XV et XVI). Saint Grégoire de Nazianze, dont le père était évêque quand il vint au monde (TILLEMONT, IX, 694), ne reçut le baptême qu'à son retour d'Athènes, vers l'âge de 30 ans (*loc. cit.*, 334). Sa sœur, sainte Gorgonie, femme d'une grande piété, ne fut baptisée qu'un peu avant sa dernière maladie (GREGOR. *Orat.*, VIII, 20). On connaît l'histoire de saint Ambroise et de son frère Satyre. Saint Basile ne semble avoir reçu le baptême qu'à son retour d'Athènes. (Voir MARAN, *Vita s. Basilii*, III, 2).

1. *Orat.*, XL, 23. « τοὺς δὲ (ἡγοῦμαι) μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι.... ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δέ. »

2. *In Rom.*, V, 12. « Est et alia mors quae secunda dicitur in gehenna, quam non peccato Adae patimur, sed ejus occasione propriis peccatis acquiritur. »

3. *In Ps.*, XLVIII, 9. « Hoc est iniquitas Adae, non mea. Sed ea non potest mihi esse terrori : in die enim judicii nostra in nobis, non

le sort des enfants morts sans baptême, avec celui des criminels impénitents; on établissait au contraire une différence bien nette entre les peines réservées dans l'autre monde aux péchés personnels, et les suites de la tache originelle. Quelle idée se faisait-on de ces dernières? Aucun texte ne nous renseigne *ex professo* sur ce point. Il y a tout lieu de croire qu'on plaçait les enfants morts sans baptême dans le lieu où les justes de l'ancien testament attendaient la venue du Sauveur, c'est-à-dire dans la partie supérieure de l'enfer appelée *limbes*. Saint Jérôme a sans doute cette pensée en vue quand il dit : « L'enfant est délivré, par le baptême, du *lien* héréditaire [1] ». Un autre auteur qu'on croit être l'Ambrosiastre semble parler dans le même sens quand il dit : « Les « enfants, bien qu'ils soient innocents, sont baptisés pour « que leur âme soit marquée du signe de la défaite de la « mort, et ne soit pas sous l'empire de cette dernière [2] ».

Plusieurs des textes que nous venons de rencontrer nous invitent à étudier de plus près un problème dont dont nous avons donné plus haut une solution incomplète. Nous avons entendu les Pères latins parler, à la suite de Tertullien, de la souillure que tout homme apporte en venant au monde. Nous avons entendu les Pères grecs, même saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome, identifier le genre humain avec son chef, et

alienae iniquitatis flagitia puniuntur. » Voir encore : *De Abraham*, II, 84, fin, où les Bénédictins soupçonnent à tort une interpolation. « Habeant tamen illam opertam poenarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem. »

1. *Adv. Pelag.*, III, 18. « Qui parvulus est, parentis in baptismo vinculo solvitur. »

2. *Quaest. ex N. T.*, LXXXI (dans saint Augustin, III, 2275 édit. Migne). « Infantes autem propterea baptizantur, cum sint *innocentes*, ut anima rudis nata in corpore habeat signum mortis evictae. » La mort règne sur tout le genre humain par suite de la faute d'Adam. Le Sauveur, par sa mort, ouvre le ciel aux hommes, et par là-même triomphe de la mort. Le baptême est « signum mortis evictae ».

parler de la faute d'Adam comme si elle était celle de sa postérité. Comment donc expliquer que, selon saint Grégoire de Nazianze, les enfants morts sans baptême soient innocents? Comment donc expliquer les expressions analogues que nous avons lues dans Clément d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome [1]? Si encore les Pères grecs étaient

1. Origène, au contraire, professe que les enfants ne sont pas purs. On connaît déjà quelques-uns de ses textes (*Revue*, t. V, 1900, p. 522). En voici un autre (*in Luc. hom.*, XIV). « Job n'a pas dit : personne n'est sans *péché*, mais : personne n'est sans *souillure*. C'est qu'en effet le péché n'est pas la même chose que la tache.... Toute âme, dès lors qu'elle est revêtue d'un corps humain, est souillée..... Les petits enfants sont baptisés pour la rémission des péchés. Comment et en quel sens ont-ils péché? Et qu'ont-ils besoin d'être purifiés, sinon dans le sens où il est écrit que personne n'est sans souillure? On donne le baptême aux petits enfants, parce que ce sacrement purifie les souillures de la naissance. »

Ici Origène semble voir dans l'acte qui préside à la génération de l'organisme un principe de corruption exerçant son action délétère sur le corps d'abord, puis, par l'intermédiaire de ce dernier, sur l'âme. Ailleurs (*in Rom.*, V, 9), il esquisse une autre explication : « L'Apôtre nous dit que le péché et la mort sont entrés dans ce monde par un seul homme; et, par ce monde, il entend certainement le monde terrestre où nous vivons. Mais vous pouvez chercher si le péché n'avait pas pénétré déjà ailleurs, et ne se trouvait pas dans ces lieux aériens où sont les esprits de malice... Tous les hommes ont été placés dans ce lieu de déchéance..., soit que, d'une manière mystérieuse et connue de Dieu seul, chacun de nous ait été chassé du paradis.... » Saint Jérôme (*adv. Pelag.*, III, 19, fin) accuse Origène d'avoir donné le nom de péché originel aux fautes dont les âmes, selon lui, s'étaient souillées avant de venir sur la terre. Bossuet assure au contraire (*Défense...*, VIII, 28) que le grand docteur alexandrin n'a « pas une seule fois allégué cette raison, quand il parle de ce péché que nous apportons en naissant... » Le texte du commentaire sur l'épître aux Romains, qu'on vient de lire, montre que l'assertion de Bossuet est trop absolue, et qu'Origène a parfois fait appel, au moins à titre d'hypothèse, à la théorie de la préexistence, pour expliquer le dogme de la souillure originelle. Ce qui est vrai, c'est que, dans ceux de ses textes qui nous sont parvenus, il n'utilise cette théorie que fort timidement. On a vu plus haut qu'il explique, dans certains endroits, la souillure de l'âme par son contact avec le corps. Ailleurs il parle comme

seuls à tenir ce langage, on se rassurerait en se rappelant que, de l'aveu de Bossuet, de Petau et de Garnier, l'Orient accorda peu d'attention au péché héréditaire. Mais Tertullien, l'Ambrosiastre et saint Ambroise sont, avant saint Augustin, les docteurs par excellence de la souillure originelle. Or l'auteur du *de Baptismo* et le commentateur de saint Paul viennent de nous dire, tout comme saint Cyrille et saint Grégoire de Nazianze, que les enfants non encore baptisés sont innocents. Deux textes de saint Ambroise augmentant encore notre embarras. Dans l'un, le saint évêque de Milan explique la scène du lavement des pieds comme il suit : « Pierre était pur, mais il devait « néanmoins avoir les pieds lavés. Il tenait en effet du « premier homme le péché que celui-ci apporta au monde « quand le serpent le renversa en lui persuadant l'erreur. « Il faut donc que ses pieds soient lavés, *pour que les « péchés héréditaires soient effacés; quant aux péchés « propres, ils sont effacés par le baptême* [1] ». L'autre passage nous offre une dissertation sur l'endroit du psaume XLVIII où il est question d'une *iniquitas calcanei.* Nous apprenons que le mal caché sous cette formule vient d'Adam, qu'il est guéri par le lavement des pieds, et nous ne tardons pas à reconnaître que l'*iniquitas calcanei* est identique aux *peccata hereditaria* du texte précédent.

parleront plus tard les pélagiens, et voit dans Adam un initiateur qui a donné l'exemple du péché (*in Rom.*, V, 5, fin). Sous leur apparente opposition, ces trois explications se conciliaient sans doute, en se complétant, dans l'esprit du grand docteur. La même âme qui, avant de venir sur la terre, s'était déjà rendue coupable, a pu recevoir une nouvelle tache de son contact avec le corps, et imiter ensuite l'exemple donné par Adam. Mais on demanderait vainement cette conciliation à Origène. Il n'a jamais essayé de relier les vues diverses qu'il a émises sur le péché originel.

1. *De Myster.*, 32. « Habebat enim primi hominis de successione peccatum quando eum supplantavit serpens.... ideo planta ejus abluitur ut hereditaria peccata tollantur : nostra enim propria per baptismum relaxantur. »

Mais le commentaire ne s'en tient pas là ; il continue : « Cette *iniquitas calcanei* ne peut me causer aucune « frayeur : au jour du jugement, en effet, nos péchés per- « sonnels seuls, et non ceux qui nous viennent d'autrui, « seront punis en nous. Aussi je suis convaincu que cette « *iniquitas calcanei* est *plutôt une inclination à pécher*, « *que la dette d'un péché personnel* [1] ».

Voilà comment s'expriment ceux qui, de tous les Pères des quatre premiers siècles, ont parlé le plus clairement du péché originel ! Occupons-nous d'abord des deux textes de saint Ambroise. Chacun voit les difficultés énormes qu'ils soulèvent. Ces *peccata hereditaria*, qui ne sont pas remis par le baptême, cette *iniquitas calcanei* qui est une simple inclination à pécher bien qu'elle soit identique aux *peccata hereditaria*, tout cela est de nature à dérouter ! Hâtons-nous de dire que, dans ces deux endroits, saint Ambroise a en vue la concupiscence. C'est d'elle qu'il dit qu'elle est plutôt une inclination à pécher (*lubricum delinquendi*) qu'un péché. C'est d'elle encore qu'il dit qu'elle n'est pas effacée par le baptême. Et cette observation, en même temps qu'elle éclaire nos textes, fait disparaître une partie des difficultés qu'ils renferment. Mais elle n'arrive pas à les faire disparaître toutes. Il ne viendrait à la pensée d'aucun catholique aujourd'hui de dire que le baptême efface seulement les péchés personnels. De même, aucun catholique n'oserait enseigner que l'héritage transmis par Adam à sa postérité consiste dans une inclination à pécher. Or, ce qu'aucun homme soucieux de respecter l'orthodoxie ne dirait

1. *In Ps.*, XLVIII, 9. « Iniquitas calcanei circumdabit me. Hoc est iniquitas Adae, non mea. » Comparer le « supplantavit eum serpens » du texte précédent. Du reste, après avoir dit que cette « iniquitas » est « magis lubricum delinquendi quam reatum aliquem nostri delicti », Ambroise ajoute : « Lavemus, inquit, et pedes ut calcanei lubricum possumus auferre..... Iniquitas ergo calcanei nostri praevaricatio est Adae ».

aujourd'hui, saint Ambroise n'a pas craint de le dire. Et les formules qui nous surprennent tellement sous la plume de l'évêque de Milan sont, pour le fond, identiques à celles qu'emploient Tertullien et l'Ambrosiastre. Qui oserait, aujourd'hui, parmi les catholiques, attribuer l'innocence aux enfants non baptisés? C'est pourtant ce que nous lisons chez ces deux docteurs.

En présence des textes que nous venons de rapporter, lesquels, ne l'oublions pas, nous ont été laissés par les Pères qui, avant saint Augustin, ont proclamé le plus hautement l'existence de la souillure originelle, il faut reconnaître une différence entre le langage d'aujourd'hui et celui dont on se servait au IIIe et au IVe siècle pour désigner la condition de l'homme sans baptême. Mais cette constatation ne peut nous suffire. Il nous faut chercher la cause de la différence de langage que nous venons de signaler. Il nous faut expliquer comment les mêmes docteurs qui ont enseigné que notre âme est souillée en venant au monde et que nous naissons dans le péché d'Adam, comment, dis-je, ces mêmes docteurs ont pu attribuer le privilège de l'innocence aux enfants non encore baptisés, déclarer que le baptême se borne à remettre les péchés personnels, et parler d'un penchant au péché pour caractériser l'héritage transmis par Adam à la famille humaine. Voyons d'abord pourquoi on n'emploie plus ce langage. A cela il n'y a pas deux raisons, il n'y en a qu'une : on se refuse à dire que les enfants privés du baptême sont innocents, parce qu'on reconnaît dans la tache originelle un péché proprement dit. Et c'est aussi pour le même motif qu'on se refuse de restreindre le rôle du baptême à la rémission des péchés personnels. Les effets contraires viennent de causes contraires. Tertullien, l'Ambrosiastre et saint Ambroise ont tenu au sujet de la tache originelle un langage qu'on ne voudrait plus tenir maintenant. C'est donc que leur

notion de cette tache ne répondait pas de tout point à la notion actuelle. Ils savaient qu'Adam, en même temps qu'il avait fermé la porte du ciel à ses enfants, leur avait légué une inclination au mal. L'homme, muni de ce triste patrimoine à son entrée dans le monde, leur apparaissait comme souillé dès sa naissance ; mais ils ne voyaient néanmoins en lui aucun péché proprement dit.

Cette conclusion est assez surprenante. Nous verrons bientôt qu'elle est en réalité, moins étonnante qu'elle ne paraît. Tout d'abord revenons sur certains textes que nous avons rencontrés dans l'étude précédente. On se rappelle l'objection que Julien d'Eclane tira d'un texte de saint Jean Chrysostome où il était dit que les enfants « n'ont pas de péchés à les souiller ». On se rappelle également la réponse de saint Augustin. Le bouillant évêque d'Eclane voulut appuyer sa doctrine sur ce texte. Le saint docteur d'Hippone répliqua que Chrysostome avait parlé de « péchés » au pluriel, qu'il s'était par là même exclusivement préoccupé des fautes actuelles, et qu'il n'avait pas eu l'intention de soustraire les enfants à la loi du péché originel. Le grand orateur de Constantinople ne doit certes pas être considéré comme un précurseur de Pélage [1]. Mais on ne peut s'attendre non plus à trouver dans ses écrits plus de précision qu'on n'en trouve sous la plume de ceux de ses aînés qui ont parlé le plus clairement de la souillure originelle [2]. Il n'a pu vraisemblablement se faire de la condition des enfants sans baptême une autre idée que Tertullien, l'Ambrosiastre et saint Ambroise. Il y a donc plus de charité que de vérité dans la tentative faite par saint Augustin pour

1. Pélage prétendait qu'Adam serait mort quand même il n'aurait pas péché ; saint Chrysostome enseigne au contraire que la mort est, pour nous, la suite du péché d'Adam.

2. Se rappeler l'explication que Chrysostome donne du mot « pécheurs » dans *in Rom. hom.*, X.

restreindre son texte aux seuls pèchés actuels [1]. Pour la même raison, nous ne pouvons prendre dans toute leur amplitude les formules que nous rencontrons chez les autres docteurs. Quand, par exemple, saint Jérôme et Didyme nous disent que l'homme « naît sous le coup du pèché d'Adam », ils veulent dire que nous venons au monde déchus de nos droits au ciel, et portant dans notre chair un principe de mal, ils ne veulent certainement pas attribuer à l'enfant qui naît une faute que ne lui attribuent ni Tertullien ni saint Ambroise.

En revanche, les observations qui précèdent autorisent à juger moins sévèrement qu'on ne l'a fait souvent les Pères grecs. On a dit que, sur la question du péché originel, ils avaient été loin d'égaler la précision et la netteté des Pères latins. On a même voulu les opposer à ces derniers. En réalité, quand on interroge les docteurs orientaux des quatre premiers siècles, ils nous disent tout ce que leurs contemporains de l'Occident nous ont dit, et rien autre chose. Nous avons entendu Clément d'Alexandrie et saint Cyrille de Jérusalem déclarer que l'enfant est sans péché quand il vient au monde. Mais Tertullien et l'Ambrosiastre ne nous ont-ils pas fait la même déclaration? Nous avons entendu saint Jean Chrysostome nous expliquer que, dans les textes où il montre le péché d'Adam s'étendant sur tous les hommes, l'Apôtre a en vue la condamnation à mort portée contre le genre humain à partir de la prévarication de son chef; mais saint

1. Voici ce que pense le P. Garnier des efforts faits par saint Augustin pour mettre saint Chrysostome de son côté (P. G., 84, 440) : « Et vero quae inde ex Chrysostomo Augustinus adduxit, ea vix aliud per se probant *praeter mortalitatem* ex peccato Adami in posteros traductam, licet adjuta Augustini principio quod poenam culpa comitatur longe plus virium habeant. » Dans l'esprit du P. Garnier, cette phrase est destinée à prouver qu'au ve siècle les Pères grecs étaient peu familiarisés avec la doctrine du péché originel. Voir plus haut, *Revue*, t. V, 1900, p. 525, note 2.

Ambroise ne nous a-t-il pas donné une explication aussi étonnante en son genre, quand il nous a dit que le péché héréditaire était, à proprement parler, une simple inclination à faire mal, et que le baptême se bornait à effacer les péchés personnels? Par contre, l'Occident, par la voix, de ses docteurs a attiré notre attention sur la souillure qui atteint l'enfant à sa naissance, et sur le foyer de péché que nous portons en nous. Mais l'Orient n'a-t-il pas tenu le même langage ? N'a-t-il pas de plus enveloppé fréquemment le genre humain [1] dans la personne de son chef? En somme donc, les Pères grecs, au moins la plupart d'entre eux, sont pleinement d'accord, sur le problème de la chute, avec les prédécesseurs de saint Augustin. Seulement l'Occident ne nous fournit sur cette question que de brefs et rares documents; l'Orient au contraire a parlé de la condition de l'homme déchu, avec son abondance ordinaire. De là l'illusion. On a cru à un contraste, là où il y avait une simple différence de degré.

D'accord entre eux, les Pères grecs et les Pères latins des quatre premiers siècles n'étaient pas d'accord avec les théologiens modernes, d'après ce que nous avons dit. Leur

1. On a vu plus haut (*Revue*, t. V, 1900, pp. 521 et suiv.) quelques-uns des textes dans lesquels les Pères grecs nous appliquent l'histoire du paradis terrestre. Ces textes qui, quand on les rencontre pour la première fois, font une grande impression, n'ont en réalité qu'une portée très restreinte. Saint Jean Chrysostome, par exemple, nous fait adresser par Dieu les paroles suivantes : (*ad popul. antioch. hom.*, XI, 5) : « Je t'appelais à un honneur plus grand; mais tu t'en es rendu indigne et tu as perdu le paradis.... » Il dit également (*in Jo. hom.*, XXXVI, 6) « Dieu *nous* avait donné une vie exempte de soucis. *Nous* avons abusé de son don ». Mais quand on se rappelle l'étonnant commentaire du grand orateur sur le texte : *omnes peccaverunt*, il est difficile de voir dans les passages qu'on vient de lire autre chose que des fictions littéraires. Les textes analogues des autres Pères grecs donnent lieu à la même observation. On comprend que Petau et Garnier ne leur aient attribué aucune importance.

notion de la tache originelle n'était pas identique à la nôtre. Examinons de près cette objection.

La faute que la foi catholique nous montre dans l'âme de l'enfant qui vient au monde, est un péché d'une espèce particulière : « un péché, dit Bossuet, que l'on contracte « sans agir, ou, ce qui est la même chose, un péché qui « vient d'autrui et non pas de nous [1] ». Précisons. Un acte mauvais ne constitue un péché imputable à son auteur, qu'autant qu'il est volontaire. La faute originelle est donc volontaire ; autrement elle ne serait pas un péché. La volonté personnelle de l'enfant n'entre pour rien dans cette faute. Pour trouver l'élément volontaire indispensable à tout péché, il faut remonter jusqu'à Adam considéré comme chef et représentant de la nature humaine. En d'autres termes, il y a dans la faute originelle deux aspects : l'un par où elle s'accorde avec les autres péchés, l'autre par où elle en diffère. Elle est volontaire, voilà ce qu'elle a de commun avec nos actes mauvais ; elle n'est volontaire que par la volonté de la nature, voilà ce qui lui est propre. Depuis longtemps on la considère sous le premier aspect, et, par là-même, on lui donne le nom de péché. Les Pères des quatre premiers siècles la considéraient au contraire sous

1 *Défense....*, IX, 15. « La difficulté dans la matière du péché originel est, qu'étant d'une nature particulière en ce que c'est un péché que l'on contracte sans agir, ou, ce qui est la même chose, un péché qui vient d'autrui et non pas de nous, il a dû arriver naturellement que *ceux* qui n'avaient que ce péché, comme les petits enfants, *fussent ôtés en un certain sens du rang des pécheurs*, parce qu'à l'égard des péchés que l'on commet par un acte propre de la volonté ils sont absolument innocents. » Si Bossuet avait eu toujours présente à la pensée cette observation, il eût renoncé à défendre certains textes de saint Chrysostome, de saint Grégoire de Nysse, etc. Il eût gagné à cette attitude, d'être plus équitable et moins sévère pour les Pères. Il n'eût pas été condamné, par exemple, à dire de saint Chrysostome (IX, 6) : « il s'embarrasse dans la suite... c'est là qu'il ne paraît pas que sa doctrine soit assez suivie ».

le second ; ils voyaient surtout en elle l'élément qui lui est propre, et qui la distingue de toutes les fautes que nous commettons. Dès lors ils ne pouvaient lui donner le nom que lui donnent les modernes. Ainsi s'explique le langage de Grégoire de Nazianze qui, tout en excluant du ciel l'enfant mort sans baptême, déclare néanmoins qu'il n'y a pas de mal en lui. Ainsi s'explique le langage de saint Ambroise qui enseigne hautement l'existence d'une souillure héréditaire, et qui pourtant restreint l'action du baptême aux péchés propres. Ainsi s'explique le langage des autres Pères des quatre premiers siècles. Ils ne s'exprimaient pas comme les théologiens d'aujourd'hui parce qu'ils ne se plaçaient pas au même point de vue qu'eux.

Rennes.

JOSEPH TURMEL.

LE DUEL DE PÉPIN LE BREF
CONTRE LE DÉMON

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE L'ÉPOPÉE FRANÇAISE

Un excellent historien, qui a récemment étudié avec amour les destinées des descendants d'Arnulf, en les considérant surtout dans leurs rapports avec l'Italie, au moment où il arrive à décrire le caractère de Pépin le Bref s'écrie :

« Pippin is one of those historical personages of « whom we know just enough to be tantalised with a « desire to know more[1]. »

Ce supplice digne de Tantale auquel sont condamnés les historiens, est réservé aussi, pour ce qui regarde le père de Charlemagne, à ceux des romanistes qui, ayant tourné leur attention sur la préhistoire de l'épopée française, s'estimeraient bien fortunés s'ils pouvaient posséder plus de renseignements qu'ils n'ont pu en recueillir jusqu'à ce jour sur les chants épiques dont Pépin fut le protagoniste. Tout au contraire, l'obscurité même qui enveloppe le personnage de l'histoire cache en même temps à nos yeux celui de la légende. Bien que Gaston Paris, avec cette ingénieuse acuité qu'égale seulement son exquise méthode, sa complète érudition, ait tenté, il y a quelques années, de reconstruire l'histoire poétique du prince franc[2], il n'a pu réunir lui-même

1. Th. Hodgkin, *Italy and her invaders* (744-774), Book VIII, Frankish invasions, Oxford, MDCCCXCIC, vol. VII, p. 300.

2. *La légende de Pépin « le Bref »*, dans les *Mélanges Julien Havet*, Recueil de travaux d'érudition, Paris, 1895, p. 603-632.

qu'un nombre relativement restreint de documents légendaires. La chose est d'autant plus regrettable, observe-t-il, que la grande renommée obtenue par le fils de Charles Martel non seulement fit germer autour de ses gestes des traditions héroïques, mais eut en outre pour effet de le rendre le personnage principal de récits qui ne tiraient pas l'origine de ses aventures, mais reflétaient au contraire des événements auxquels avait été mêlé son grand-père, Pépin d'Anseïs, à qui, mieux encore qu'au petit-fils, l'épithète de « Bref » semble s'être appliquée[1]. De cette façon, la légende du second Pépin, au cas où nous en posséderions notion plus grande, représenterait véritablement un double anneau dans la chaîne par laquelle l'épopée carolingienne se relie à l'épopée mérovingienne.

Sans nourrir aucunement la prétention, qui serait injustifiée, de répandre une nouvelle lumière sur l'histoire de Pépin, je voudrais ici offrir comme un modeste appendice au savant travail de M. Paris, en examinant plus attentivement qu'on ne l'a fait encore, une des légendes qui nous sont transmises par le Moine de Saint-Gall, où le souverain français tient le rôle principal.

Chacun sait comment le Moine (qu'il soit ou non identifié avec Notker le bègue, il ne nous importe point ici de l'éclaircir[2]), oublieux souvent de son sujet, se plaît à introduire dans ses propres pages des épisodes et des historiettes qui n'ont guère à voir avec la matière qu'il s'est mise à traiter, c'est-à-dire les paroles et les actes de Charlemagne. Une de ses excursions peu justifiées au delà des frontières qu'il s'est assignées lui-même, se remarque dans ce chapitre du livre second, où, laissant de côté le grand empereur, le chroniqueur se met à dis-

1. Cf. op. cit., p. 606 et 631.
2. Cf. Paris, op. cit., p. 608.

courir de Pépin[1]. Cette fois pourtant, il s'aperçoit lui-même de sa faute, et, avant de se remettre en marche, s'adressant à Charles III, non seulement il lui demande pardon de la digression, mais encore il tente de la justifier : « Il est incroyable, écrit-il, que personne des modernes n'ait cru de son devoir de traiter de ton père Louis le Germanique, de ton grand-père Louis le Pieux, ni de ton très belliqueux arrière-grand-père Pépin le Bref ! *De quibus, quia propter ignaviam modernorum grande silentium est, omnia intacta praeterire nefarium iudicavi. Nam de maiore Pippino integrum pene librum doctissimus Beda in aecclesiastica procudit historia*[2] ».

Pour réparer donc cette incroyable négligence des contemporains, le bon moine recourt à la tradition, qui était certainement de son temps encore fort vivace parmi le peuple[3], et en tire trois épisodes concernant Pépin : son expédition à Rome, son combat contre un lion, et enfin le duel que le héros aurait soutenu contre le Diable en personne. La narration du voyage de Pépin *ad limina Apostolorum*, bien qu'imaginaire, n'offre aucun caractère romanesque ; et si, à divers égards, elle peut mériter de l'attention, elle n'a rien à voir avec l'histoire poétique

1. Monachi Sangallensis, *De gestis Karoli imperatoris libri duo* dans Pertz, *Mon. Germ. Hist.*, Script., t. II, cap. xv, p. 759 sqq.

2. *Op. cit.*, cap. xvi, p. 759. Évidemment le Moine ignorait l'existence du poème d'Ermoldus Nigellus sur les gestes de Louis le Pieux : cf. *Poet. lat. aevi Car.*, ed. Dümmler, in *Poet. lat. medii aevi*, Berolini, MDCCC LXXXIII, t. II, p. 5 sqq.

3. L'abondance et la diffusion dont jouissaient en France, sur la fin du ixe siècle, les chants populaires relatifs à Pépin, résultent des fameux vers du poète à qui l'on doit les *Annalium de gestis Caroli magni imperatoris libri quinque* (cf. *Poet lat. aevi Car.*, ed. De Winterfeld, in *Poet.* cit., Berolini, MDCCCIC, t. IV, p. 58, liv. 10, V, 177 sqq.), aujourd'hui, à ce qu'il semble, définitivement identifié avec Agius, le pathétique chantre de Hathumoda ; voy. Hueffer, *Corveier Studien*, München, 1898

proprement dite du personnage [1]. Il y a au contraire une singulière empreinte d'épopée dans le récit du combat avec le lion ; mais Gaston Paris en a parlé avec une telle maîtrise, qu'il ne nous reste rien à y ajouter. Quant à la dernière historiette, personne, si je ne me trompe, ne l'a jugée digne d'étude. M. Paris la rappelle bien dans une note [2], mais ne s'attarde pas à la discuter ; il observe seulement que l'acte attribué par le récit à Pépin est assez audacieux pour faire naître le soupçon qu'il n'ait pas été raconté à l'origine comme une action de Pépin le Bref, mais qu'il se soit rapporté au vieux Pépin, dont l'audace était passée en proverbe : *quo nihil unquam potuit esse*

1. Que Pépin soit allé visiter les tombes des Apôtres en 759, après avoir déconfit les Lombards, Benoît, moine de Saint-André du Soracte le raconte, comme on le sait, dans son *Chronicon* (cf. PERTZ *Mon. Germ. Hist.*, Script. t. III, p. 706 : voy. aussi Dr J. ZETTINGER, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800* dans *Elftes Supplementsheft der Römische Quartalschrift für Christl. Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*, Rome, 1900, cap. IV, p. 104.

Parmi les récits concernant Pépin, je ne vois rappelé par personne celui que rapporte Alcuin, relatif à la prophétie faite par S. Willibrord au sujet de la grandeur future de l'enfant de Charles-Martel, baptisé par lui. Les vers de l'illustre savant Anglo-Saxon me semblent intéressants, comme attestant le mieux quelle célébrité avait obtenue Pépin, avant que les exploits de son successeur eussent fait tomber les siens en oubli :

Iste dei sanctus praedixerat ante futura,
Quae post eventus rerum modo vera probavit,
Iamque ducis Carli Pippinum nomine natum,
Ut pater optavit, sacro baptismate tinxit
De quo discipulis praedixit talia vatis :
« Omnibus iste aliis fuerit sublimior infans
Francorum ducibus, quos saecula longa tulerunt.
Hic reget imperium felix feliciter istud,
Dilatans fines magnis hinc inde triumphis. »
Non opus est nostris illud monstrare camenis,
Quod toto veris celebratur in orbe loquelis.

ALCUINI, *Vitae Sancti Willibrordi lib. II*, XXIII, in *Poetae lat. aevi Car.*, t. I, p. 215.

2. *Op. cit.*, p. 608, n. 2.

audacius, écrivait de lui Paul Diacre [1]. Cette considération de notre illustre ami est très ingénieuse, et sera sans doute fortifiée par ce que nous allons exposer.

Il convient d'abord de rapporter intégralement le récit du Moine de Saint Gall ; ce sera court, car il l'expédie en quelques lignes. Les voici :

> Non solum contra bestias et homines talis extitit, sed etiam contra spiritales nequitias inauditum certamen exercuit. Nam cum apud Aquasgrani, thermis nondum aedificatis, calidi saluberrimique fontes ebullirent, iussit camerarium suum praevidere, si fontes purgati essent, et ne quis ignotus ibi dimitteretur. Quod cum factum fuisset, assumpto rex gladio, in linea et subtalaribus properavit ad balneum, cum repente hostis antiquus eum quasi perempturus aggreditur. Rex autem crucis signo munitus, nudato gladio umbram in humana advertens effigie, invincibilem gladium ita terrae infixit, ut diutino luctamine vix eum revocaverit. Quae tamen umbra tantae crassitudinis erat, ut cunctos illos fontes tabo et cruore abhominandaque pinguedine deturparet. Set nec hiis motus insuperabilis Pippinus dixit ad cubicularium : « Non sit tibi cura de talibus. Fac effluere infectam illam aquam, ut in ea quae pura manaverit sine mora lavari debeam [2]. »

Il est difficile, n'est-ce pas ? de trouver quelque chose de plus extravagant, et en même temps de plus insipide. Ce démon qui prend des apparences humaines pour effrayer le héros, précisément lorsqu'il va descendre dans le bain ; qui se laisse couper en deux sans faire aucun acte de résistance ; et qui, éventré, remplit de pus et de sanie toutes les eaux thermales, est un personnage extraordinairement niais, soit dit sans offenser Sa Majesté le Diable. Et la prouesse même de Pépin, pour grande qu'elle soit, ne nous offre rien de dramatique. Ceci dit, essayons d'étudier d'un peu plus près le bizarre épisode ;

1. *Op. cit.*, 613, n. 2.
2. *Op. cit.*, p. 758.

peut-être l'aride et insignifiant sommaire du Moine de Saint-Gall nous permettra-t-il de voir sortir peu à peu des ténèbres les traits obscurcis d'une très ancienne saga.

Quiconque est un peu familier avec l'ancienne mythologie germanique, sait trop bien pour qu'il soit nécessaire d'en discourir, comment les nations teutoniques nourrissaient la croyance que, dans les eaux, demeuraient des esprits de nature maligne. Des monstres, plus ou moins bizarres et effrayants, peuplaient les ondes de la mer; des démons, toujours portés à tourmenter et à tuer les mortels, se cachaient dans les lacs, les sources, les rivières. Les plus malfaisants de ces dominateurs des forces naturelles avaient élu domicile dans les étangs et les marais; non seulement ils éloignaient, par les exhalaisons méphitiques et les miasmes putrides, tout être vivant de leurs sombres demeures, mais ils répandaient tout à l'entour la désolation et la mort. L'exemple le plus typique, et à notre avis le plus ancien, des légendes de ce genre nous est fourni par le premier des épisodes dont est constitué le *Béowulf* : Grendel, le mauvais esprit descendant de Caïn, père, comme dit le poète, de toute la race empestée des géants, des elfes, des monstres marins [1], demeure dans un marais inaccessible non loin de la « Halle » de Heort [2], dont il a rendu impossible le séjour à Hrôd-gàr et

1. *Beówulf*, her. von M. Heyne, 6 Auflage, Paderborn, 1898, II, 111-114 (p. 5) :

Panon untŷdras ealle onwôcon,
eotenas ond ylfe ond orcnêas,
Swylce gigantas pâ wiđ gode wunnon
lange prâge; hê him päs leán forgeald.

2. Que la cachette de Grendel fût un marais (en communication avec la mer ?), c'est ce qui est répété souvent dans le *Béowulf* : ainsi II, 103-104, où l'on dit du monstre (p. 5) :

sê pe môras heold,
Fen ond fästen ;

à ses guerriers. Ce n'est pas autre chose, comme chacun le comprend, que la personnification des miasmes pernicieux qui empoisonnaient le pays gouverné par Hrôd-gàr lui-même, le sage roi des Danois.

Ce Grendel, à qui l'on pourrait trouver de nombreux parents dans les légendes mythologiques de la Grèce et du Latium, en rencontre aussi un bon nombre, comme il est naturel, dans les sagas teutoniques et celtiques. Son proche parent, par exemple, pour ne point nous attarder à trop de rapprochements, se trouve être le fameux chat de Lausanne qui donna tant à faire au roi Arthur. Les recherches très sérieuses entreprises tout récemment sur cette légende arthurienne par M. E. Freymond ne peuvent laisser aucun doute à ce sujet : Chapalu était originairement un monstre marin, un démon des eaux, tout comme Grendel et sa mère infernale [1]. Les traditions similaires ne manquent pas non plus dans la littérature irlandaise, car Albert S. Cook a récemment mis en lumière les rapports vraiment singuliers qui passent

et III, 161-62, où l'on ajoute que les marais étaient brumeux (p. 6) :

Sinnihte heóld
mistige môras;

et XII, 711 (p. 19), où le marais est dit placé sous des montagnes enveloppées de nuages :

Pâ con of môre under mist-hleođum
Grendel gongan...

Une belle description du marais est ensuite faite par Hrôd-gâr à Beówulf, quand le héros se prépare à s'y rendre pour combattre la mère de Grendel; XXI, 1358 sqq., p. 34. Remarquons toutefois que nous sommes ici au second épisode du poème.

1. E. Freymond, *Artus' Kampf mit dem Katzenungetüm*, extrait des *Beitraege zur romanisch. philol. Festgabe für G. Gröber*, Halle a. S., 1898. Cfr. p. 44. Freymond rappelle même, quoique en passant, l'affinité de race qui lie Grendel à Chapalu (*op. cit.*, p. 48).

entre le *Béowulf* et l'histoire intitulée *Bean riogain Na Sciana Breaca* [1].

Partant de ces prémisses, examinons de plus près la concise narration du Moine de Saint-Gall. Pépin se rend pour se baigner à Aix-la-Chapelle, c'est-à-dire dans un lieu d'où jaillissaient du sol des veines bouillantes, et où une eau saturée de soufre et d'acide carbonique répandait nécessairement à l'entour, des vapeurs et des exhalaisons désagréables. Les eaux thermales d'Aix-la-Chapelle avaient été sans aucun doute captées et utilisées à des fins hygiéniques pendant l'époque romaine [2]; mais durant la période des invasions les édifices des thermes furent sans doute abandonnés et détruits. Comme à Luxeuil, lorsque s'y étaient établis, vers 590, saint Columba et ses disciples [3], on vit à *Aquae Grani* pendant longtemps parmi les herbes et les ronces, des restes de murs et des ruines de portiques; peut-être encore dans l'épaisseur de la feuillée apparaissait la

1. *An Irish Parallel to the Beowulf Story* dans *Archiv für das Stud. der Neuer. Sprach. u. Litterat.*, v. CIII (III de la N. S.), 1899, p. 154 sq.

La légende résumée par Cook dans sa communication est tirée d'un volume de Patrik Kennedy, intitulé *Legendary Fiction of the Irish Celts*, Macmillan, 1866. Une autre narration, irlandaise, qui a plusieurs points de contact avec le *Béowulf*, est rappelée, comme je le trouve dans Cook, chez Brooke, *Hist. Early Engl. Liter.*, p. 85.

2. Aucune inscription, aucun itinéraire des temps classiques ne fait mention des *Aquae Grani*; mais il ne convient pas pour cela de mettre en doute qu'elles fussent connues et fréquentées à l'époque romaine. Cf. Hodgkin, *op. cit.*, t. VIII, p. 124, et voy. aussi G. Paris, *L'anneau de la morte*, Paris, 1897 (Extr. du *Journ. des Savants*, Nov.-déc. 1896), p. 18.

3. « Ibi imaginum lapidearum densitas vicina saltus densabat « quas cultu miserabili rituque profano vetusta paganorum tempora « honorabant ». Ionas, *Vita S. Columbae* in Migne, *Patrolog. Lat.*, t. LXXXVII, c. 1022. Les bains de Luxovium ayant été très fréquentés à l'époque romaine, on y trouvait de magnifiques édifices, lorsque Attila en 431 en fit un monceau de ruines.

blanche statue mutilée d'une divinité, ou simplement d'un magistrat romain. Comment s'étonner qu'au milieu de cette solitude, repaire des démons, un esprit malin ait osé assaillir le héros? Le terrible adversaire s'est revêtu de formes humaines, justement comme Grendel; il est vaincu dans la lutte, il laisse la vie sur les bords mêmes de ces eaux qui lui donnaient probablement asile. Mais là ne s'arrêtent pas les ressemblances entre la saga anglo-saxonne et le récit de Notker. Celui-ci, en effet, nous apprend que le démon, transpercé par Pépin d'un coup si violent que l'épée va se ficher profondément dans la terre, « par suite de sa dense épaisseur, souilla toutes les fontaines de sanie immonde, de sang et de graisse dégoutante ». Grendel fait-il autre chose, alors que frappé à mort par Béowulf, qui lui a arraché le bras droit, il va terminer sa vie maudite au fond du marais, au « nicera mere »?

Pær wäson blôde brim weallende,
atol ȳđa geswing eal gemenged
hâton heolfre, heoro-dreóre weol;
deâd-faege deóg, siđđan dreama léas
in fen-freođo feorh âlegde,
haeđene sâwle, paer him hel onfêng [1].

Si l'on reconnaît la réalité, qui me semble indéniable, de la correspondance substantielle entre les deux récits, on en devra conclure que le Moine de Saint-Gall ne nous présente rien autre chose que le souvenir vague et décoloré d'une antique saga germanique, laquelle, après avoir illustré qui sait combien de lieux et de personnages, avait fini pâr s'enraciner autour d'Aix-la-Chapelle et de Pépin le Bref. Notker, qui la recueillit, déjà peut-être christianisée, soit de la bouche de ses contemporains, soit, comme je préférerais le croire, de quelque

1. *Op. cit.*

vieux chant épico-lyrique, finit par la dénaturer entièrement, substituant au démon aquatique, contre lequel Pépin avait combattu, Satan en personne. Espérait-il de cette manière rendre plus glorieuse la prouesse accomplie par « l'arrière-grand-père très belliqueux » de Charles III ? La chose est probable. En réalité, toutefois, il ne réussit qu'à fourvoyer la critique, laquelle ne vit plus qu'une niaise fable monacale là où se cachait au contraire une vétuste tradition teutonique : une de ces sagas que les Vikings se racontaient l'un à l'autre, alors que leurs nefs au col de cygne fendaient les pâles étendues des mers du Nord, alors qu'ils croyaient voir au loin, levant leurs têtes monstrueuses, les troupes effrayantes des *Niceras* et des *Orcneas*.

Milan.

François NOVATI.

LE FRÈRE DE PÉTRARQUE

ET LE LIVRE DU *REPOS DES RELIGIEUX*

Si la conversion de Pétrarque ne date guère que du milieu de sa vie, on peut dire que la tendance naturelle de son esprit, que ses goûts et ses instincts l'y préparaient dès sa jeunesse. Avant même qu'il eût renoncé à la dissipation de sa carrière mondaine, la vie qu'il désirait, qu'il chantait et célébrait par-dessus tout, c'était la vie solitaire, la vie contemplative. L'amour des lettres, de la science, de la philosophie l'y portait déjà, avant même l'amour de Dieu. Et ce n'est pas assez de dire qu'il l'a aimée, qu'elle l'a séduit et l'a ravi en pensée, et qu'il la préférait à toutes sortes de vies. Il faut ajouter encore qu'elle est la seule qu'il pût approuver, qu'elle est la fin de tous ses écrits moraux. Bien plus encore : avec l'excès qui lui est ordinaire, il condamne, sous toutes les formes, toute vie active et extérieure, et va jusqu'à dire que le saint *loisir* de l'âme, *otium*, est toute la raison de notre vie, toute sa direction et toute sa fin dernière[1].

Si l'on observe bien, cette doctrine est celle de toutes ses Lettres morales et philosophiques, de son traité *De*

1. Je sais bien qu'il lui est arrivé de sembler dire tout le contraire, par exemple dans la lettre *Fam.* III, 10. Mais c'était dans une circonstance toute particulière, et qui n'infirme en rien ce que je viens de dire de sa doctrine générale.

remediis utriusque fortunæ, où toutes les occupations actives de la vie humaine sont tour à tour discutées et blâmées avec une rigueur scolastique et une exagération, qui vont à la puérilité ; — de son *Secretum* qui est sa confession ; — de son grand et cher traité *De Vita Solitaria*.

Nous avons d'ailleurs des preuves et des témoins de ce que furent, avant même sa conversion définitive, la sincérité de sa pratique religieuse, la hauteur de sa dévotion, et, plus tard, l'ardeur de sa piété, ses prières quotidiennes, ses méditations sur les Écritures ; nous savons que depuis sa conversion il avait pris fort au sérieux les devoirs de sa profession ecclésiastique jusqu'à s'imposer très rigoureusement, et au péril même de sa santé, la récitation diurne et même nocturne des offices.

Il est donc certain qu'il y aura lieu quelque jour de mettre en pendant avec le beau livre de Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, une étude sur Pétrarque et le mysticisme. On s'apercevrait peut-être, en poursuivant une pareille étude, que si l'on a trop souvent donné au poète ce nom : « le premier homme moderne », il ne serait pas beaucoup plus faux de l'appeler : « le dernier homme du moyen âge ».

Dans cette étude, la première place devrait être laissée à son frère Gerardo, le moine chartreux. La conversion et l'entrée en religion d'un frère unique et bien-aimé avaient touché son âme d'une façon profonde et définitive. Ses relations avec ce frère, les visites qu'il lui fit à la Chartreuse de Montrieu, le spectacle et l'exemple de ses vertus, ont exercé assurément sur le développement de sa pensée et de sa vie une très grande action, et l'ont porté, plus que toutes choses à l'amour, exclusif de la solitude et de la contemplation. Par son frère, il a connu et aimé jusqu'à l'exaltation ces vertus qui ont ravi toutes les grandes âmes du moyen âge : les vertus des Pères

du désert, celles des Benoît, des Romuald, des Jean Gualbert, des François. Son attrait pour la vie monacale n'est pas douteux. S'il lui est arrivé de critiquer certains religieux, s'il a regretté notamment ce qu'il appelait l'imprudence de saint François, qui voulut que ses fils vécussent dans le monde, c'est qu'il comprenait une seule forme de monachisme : la pure contemplation.

Il m'a semblé intéressant de réunir ce que Pétrarque nous a dit de son frère dans quelques lettres, dans quelques poèmes. En rapprochant ces traits épars, nous verrons une figure se dresser devant nos yeux, un peu pâle et effacée, mais vivante pourtant ; celle d'un pénitent et d'un religieux du XIIIe siècle. On pénétrera dans un couvent du moyen âge, un de ceux où la vertu monastique s'était conservée parfaite. On y vivra quelques heures parmi des moines joyeux, constants et immaculés, tels que ceux dont l'Angelico nous a laissés la radieuse peinture. On ne connaîtra pas seulement leur vie mystique. On discernera les conditions et les difficultés de leur vie temporelle, les alternatives de faveur et d'hostilité qu'une religion monacale rencontrait auprès des puissants de ce monde, ses luttes avec les seigneurs voisins, ses préoccupations, ses misères, les contre-coups qu'elle pouvait ressentir des événements contemporains, guerres et épidémies. On verra comment Pétrarque mit à leur disposition son influence mondaine, comment il les servit, comment il leur resta fidèle jusqu'au bout, et comment, après sa mort même, ils profitèrent de ses libéralités ; mais surtout ce sera une occasion de connaître ce livre du « Repos des Religieux », un des plus beaux sans doute que le moyen âge ait laissés à la louange de la vie monastique[1].

1. L'histoire des relations de Pétrarque avec son frère est une des parties les plus confuses de la chronologie toujours confuse de

En même temps, si je ne me trompe, on aura ouvert une nouvelle perspective aux nombreux étudiants de Pétrarque, sur son histoire morale, et par cela peut-être, sur l'histoire même de ses œuvres et leur chronologie.

I

Pétrarque avait eu deux frères. L'un d'eux était mort « dans l'enfance », nous dit-il, mais assez grand pourtant déjà pour que Pétrarque ait pu parler du chagrin qu'il ressentit de sa mort[1]. Son frère Gerardo, avec lequel il passa la plus grande partie de son enfance et de sa jeunesse, était moins âgé que lui : il était donc né au plus tôt en 1305 ; je pense même que l'on peut préciser davantage, et accepter, avec Fracassetti, la date de 1307. Gerardo aurait donc eu trois ans de moins que son frère[2]. On sait que Ser Petracco, leur père, était parmi les *Blancs*

Pétrarque. Pour ne pas charger mon récit, je donnerai chemin faisant les dates qui me paraissent acquises ou probables, et reporterai la discussion de ces dates dans une note assez développée à la fin de ce travail.

1. « *Infantem* » *Ep. Fam.* IX, 2. Cf. *ibid.* II, 1. Dans ce dernier passage, P. se demande s'il est plus douloureux de perdre un fils ou un frère, et conclut que cette seconde douleur est plus cruelle ; il en peut parler, dit-il, par expérience : « *Fraternae necis vulnus excepi* ». Il paraîtra peu probable qu'il eût ainsi parlé s'il se fût agi d'un enfant au berceau.

2. Voir la note chronologique à la fin de cette étude. — Quant à Selvaggia, fille de Petracco, dont Leonardo Aretino parlait déjà, et dont Fracassetti a établi l'existence par un document peu douteux (Frac., *trad.* T. I, p. 324) il est remarquable que P. n'en parle jamais, et je suis disposé à croire, avec Fracassetti, qu'il s'agit d'une fille naturelle. Je ferai remarquer à ce sujet la singulière insistance que mit P., en maints passages, à affirmer que son frère et lui étaient nés de la même mère (notamment : *Fam.* X, 4 : « *unam genitricem....* » — *Sen.* XV, 5 : « *uno ventre digressis.* ») L'expression : *Germanus unicus* est fréquente.

chasses de Florence en 1302, et nul n'ignore les tragiques circonstances de la naissance de François Pétrarque, à Arezzo, le 20 juillet 1304, à l'aurore. Moins d'un an après sa naissance, ses parents, poursuivant les douloureuses étapes de l'exil, avaient quitté Arezzo pour la petite ville de l'Incisa dans le Val d'Arno supérieur : ils y passèrent plusieurs années. C'est là que naquit probablement Gerardo : « Heureuse, s'écria plus tard son frère, heureuse l'heure où tu es né ![1] »

Après quelques années passées à l'Incisa, l'exil emporta la famille du proscrit, d'abord à Pise, puis dans le Comtat Venaissin, à Carpentras. Là le séjour fut prolongé. C'est là que les enfants apprirent vraiment à s'aimer. « Frère plus cher que la vie ! » disait Pétrarque[2]. Sauf cette tendresse naissante, rien ne nous est bien connu de leur commune enfance. Aussi bien n'est-ce pas le lieu de rechercher ce que nous pouvons savoir de la famille des deux enfants, et de leurs parents. Le père était déjà âgé[3], assez grave peut-être et parfois sévère ; mais il semble qu'il n'ait pas manqué de bienveillance paternelle, puisque nous le voyons, dans un des rares passages où Pétrarque ait parlé de lui, menant ses enfants à la promenade. Et son fils n'avait pas oublié cette promenade, car elle les avait justement conduits à la Fontaine de Vaucluse[4]. Quant à la mère, quel qu'ait pu être son nom, il

1. *Fam.* X, 3.
2. *Ibid.*
3. Dans la lettre *Sen.* X, 2, qui est du 20 juillet 1367, P. nous fait savoir que son père avait, pendant leur séjour à Carpentras (1315-1319), l'âge même qu'avait P. lui-même en 1367, c'est-à-dire 63 ans. Petracco devait donc être né entre 1252-1256. — Pour plus de détail sur cette discussion, les lecteurs de la *Revue* pourront se reporter à la note que j'ai publiée l'an passé sous ce titre : *L'âge de Dante*. T. V, 1900, n° 1.
4. Voy. la même lettre *Sen.* X, 2. — P. ne dit pas que Gerardo fût de la partie, le jour de la promenade à Vaucluse, et je n'affirme rien. Toutefois cela paraît bien probable. P. ne parle que de leur ami Guido Sette.

nous suffit de savoir qu'elle était d'une exquise bonté, « la meilleure, dit son fils, de toutes les mères que j'aie jamais vues[1] ».

Aussi Pétrarque avait-il gardé de son enfance le plus doux souvenir. Ce furent des « délices ». Et pourtant ce que nous savons à n'en pas douter, c'est que la gène des exilés ne fit que s'augmenter tous les jours[2]. Il semble que cette gène même et l'étroitesse du ménage de leurs parents aient augmenté l'intimité des deux frères et aient contribué à les lier de bonne heure par une très étroite affection. Dans un passage d'un dialogue moral où Pétrarque décrit l'amitié tendre qui peut unir deux frères, il est bien permis de croire qu'il ne fait qu'esquisser ses souvenirs personnels sur son enfance et celle de son frère : « Les frères, dit-il, vivent dans la même demeure avant et après la naissance ; on les met dans le même berceau..., ils reçoivent la même nourriture ; ils ont les mêmes parents, les mêmes camarades, les mêmes jeux, les mêmes écoles ; ils arrivent ensemble à la puberté, à l'adolescence. Entre eux, il y a partout égalité, et des nœuds solides lient leur réciproque amitié.... Je ne sais si aucun amour est plus fort que celui qui unit deux frères[3] ». Tels étaient bien dès l'origine et tels demeurèrent à tout jamais les sentiments de Pétrarque à l'égard de son frère. Ce passage est presque pour nous un renseignement historique.

A Carpentras, où s'écoulèrent les jours heureux et innocents de leur enfance, ils durent sans doute apprendre la grammaire et épeler le latin à la même

1. « Omnium optima quas quidem viderim ». *Sen.* X, 2.

2. Par l'infidélité de certains mandataires. Dans le passage obscur où P. parle de l'appauvrissement de sa famille, il semble bien indiquer plusieurs pertes d'argent, avant et après la mort de Ser Petracco. Cf. X, 3.

3. *De remediis utriusque fortunae*, I, *cap.* 84.

école, celle de ce maître besoigneux, Convennole da Prato. Puis Gerardo suivit son frère à l'Université, destiné comme lui à cette profession du barreau dont Pétrarque a parlé avec tant de mépris. Je doute qu'il ait été à Montpellier. J'observe qu'il devait être bien jeune lorsque son aîné y fut envoyé, en 1319, puisque ce dernier n'avait alors lui-même que quinze ans. Mais il est du moins certain qu'il l'accompagna en 1323 à l'Université de Bologne. Pétrarque rappelait plus tard à son frère ces années passées ensemble, comme un des plus précieux « présents » qu'ils eussent reçus de Dieu. Il ajoute, il est vrai, qu'elles furent sans profit pour leurs études juridiques, et pour la carrière lucrative que leurs parents avaient voulu leur assurer [1]. Quand les deux frères revinrent à Avignon, après la mort de leur père en 1326, pour y vivre à leur guise, ils n'avaient point appris l'art des avocats, et leur « insidieuse loquacité [2]. » Mais ils avaient vu fleurir entre eux, dans la force de la virilité, la tendresse de leurs jeunes ans.

A partir de ce moment les deux frères ne se quittèrent plus pendant des années. Je suppose, et j'ai lieu de penser, quoiqu'en ait pu croire Fracassetti, que leur mère mourut, sinon avant leur père, du moins bien peu de temps après lui [3]. Restés seuls à Avignon, ils vécurent continuellement ensemble : cela résulte, sans doute possible, des expressions maintes fois répétées de Pétrarque ; tout au plus pourrait-on se demander si Gerardo accompagna son

1. *Fam.* XVII, 1. — Tel est bien le sens de cette lettre, en un passage qu'il faut lire, non comme Fracassetti (Texte. T. II, p. 40), mais comme le Par. 8568, dont la leçon est ici très claire : « Bononiam... quam nos, meministi enim, prima etate petiuimus ; frustra quidem, quod sepe amicorum cupiditas questa est ».

2. *Loc. cit.*

3. Fracassetti observe avec raison, d'après le poème que P. écrivit sur la mort de sa mère, que le poète était auprès d'elle lorsqu'elle mourut. Nous n'avons pas de preuve qu'il fût revenu temporairement à

frère dans les nombreux voyages qu'il fit de 1330 à 1337, ou dans quelques-uns du moins de ces voyages ? Pétrarque, à vrai dire, ne parle de son frère dans aucun des récits qu'il a faits de ses grands voyages; et ceci est remarquable, car ses récits étaient en général adressés à des personnes qui connaissaient son frère. D'autre part, pourtant, il indique avec précision, en un passage, que son frère voyagea au moins une fois avec lui, et qu'ils coururent ensemble des dangers « sur terre et sur mer », des dangers, dit-il, « de captivité et d'embuscades ». Et même la circonstance dut être fort grave, puisque Pétrarque n'y pouvait songer plus tard sans un sentiment de « stupeur et d'horreur »... « Nous pouvions, ajoute-t-il, et même nous devions périr ». Dieu vint à leur secours [1].

A quel voyage faut-il rapporter ces dramatiques incidents ? On ne saurait le dire. Je ferai remarquer ceci : l'aventure, quelle qu'elle ait été, peut fort bien se rapporter seulement au voyage à Bologne en 1323 ; ce voyage, pour simple qu'il paraisse aujourd'hui, ne l'était pas alors. Pétrarque, dans une autre lettre, le qualifie de « coûteux et de difficile [2] ». Je ne vois nullement, par les textes que nous avons, la nécessité que Gerardo ait accompagné son frère en d'autres voyages que celui de Bologne. Je croirais au contraire volontiers, que Gerardo demeura continuellement, pendant les voyages même de son frère, à Avignon ou dans les lieux voisins, y menant

Avignon pendant son séjour à Bologne. Mais malgré les bonnes raisons que Fracassetti donne pour prolonger assez tard la vie de la mère de P., je ne puis que croire sur parole le fils lui-même. Or, il a dit, ce dont Fracassetti ne s'est pas aperçu, qu'il perdit sa mère : *prima adolescentiae parte.* (Fam. XIII, I). C'est une expression qui s'applique même difficilement à l'âge de 22 ans que P. avait en 1326 en revenant de Bologne.

1. *Fam.* XVII, 1.
2. *Loc. cit.*

la vie élégante et frivole que nous décrirons. En effet, nous apprendrons qu'il ne partageait pas les goûts de son frère pour l'érudition, ni ses curiosités de savoir. Il semble même résulter d'une phrase de Pétrarque, que son frère le critiquait en son goût « insatiable » des voyages[1]. Mais en tout ceci nous sommes réduits aux conjectures.

Nous le sommes aussi sur un autre point. On sait que la fortune des deux frères était plus que médiocre. Si Pétrarque put mener une vie luxueuse et mondaine, il le dut certainement aux libéralités de la famille Colonna, à laquelle l'avait attaché son ami d'Université, le pieux et charmant Giacomo Colonna, un peu plus tard évêque de Lombez. Bien que Pétrarque nous dise qu'il avait chez les Colonna la situation d'un frère et d'un fils, il n'est pas douteux qu'il fût véritablement à leur service, et telle était d'ailleurs auprès des puissants de ce monde la situation de nombre de poètes et d'écrivains. Gerardo fut-il lié par les mêmes liens aux Colonna ? C'est ce qu'on ne saurait affirmer[2]. En tous cas, les deux frères vécurent dans la même société et de la même vie, et eurent des succès semblables dans le monde brillant, riche et joyeux, qui formait alors la Cour des grands cardinaux et des papes français d'Avignon.

II

Cette vie n'était pas très pure[3]. Nous le savons par

1. *Sen.* XV. 5.

2. Parlant à son frère du Cardinal Giovanni Colonna, P. dit : « dominum et altorem *meum* », et non « *nostrum* ». *Sen.* XV, 5.

3. Après même l'entrée de son frère en religion, et la mort de Laura, lorsque sa vie s'était déjà beaucoup améliorée, P. parle encore des craintes qu'il a pour son salut éternel : « Me Tartarus manet ». *Fam.* X, 4 (2 décembre 1348).

Pétrarque lui-même. Elle dut être toute pareille pour les deux frères. Or, la vie de l'aîné ne se résuma pas dans les doux martyres que lui imposa cette vertueuse, tendre et hautaine provençale, Madame Laure de Nove, épouse de Hugues de Sade. Il connut en même temps ces « *libidines* » qu'il se reprocha si amèrement plus tard. Mais pourtant l'amour sacré de la science, de la philosophie, de l'antiquité, furent pour lui dès l'origine, un frein, et l'occasion du moins de continuels remords. Ce contraste de jour en jour plus vif entre les hauteurs de sa pensée et les bassesses de sa vie, fut la source même de ses plus hautes inspirations poétiques, la source de cette mélancolie et de cette fatigue de vivre qu'il a exprimées avec une si souveraine éloquence. Son frère, n'ayant pas le même contrepoids, semble s'être adonné plus complètement aux frivolités et aux tentations de la vie avignonnaise. Gerardo était alors un jeune homme à l'âme faible et incertaine [1]. Il avait de grands besoins d'argent, et son frère n'y suffisait qu'avec peine [2]. Pétrarque indique que la conduite de son frère lui donnait alors de sérieuses inquiétudes [3] et, loin d'être parfait lui-même, il apparaît pourtant qu'il s'efforça parfois d'être pour Gerardo un guide et un conseil. Il nous dit d'ailleurs qu'il avait toujours trouvé dans son frère une absolue confiance, et ne pouvait pas se reprocher, à aucune époque de leur vie, de l'avoir flatté [4].

Gerardo, ne partagea donc point l'amour de son frère pour la science et l'antiquité ; il était « pauvre de sens et de savoir [5] » comme plus tard notre Villon.

1. « Vagus et lubricus ». *Fam.* XVI, 9.
2. *Fam.* XIII. 5.
3. « Timori curaeque mihi fuit ». *Fam.* XVI, 9.
4. *Fam.* XVII, 1.
5. *Fam.* XIII, 3 : « Litterarum expers et quasi nudus... indoctus ».

Mais il fit avec succès des vers en langue vulgaire, et comme son aîné il mena la vie de poète courtois. Il chantait donc les beautés d'une Dame, car c'était le sujet nécessaire d'une pareille poésie. Il nous est très difficile, après des siècles passés, de nous représenter la réalité des relations qui pouvaient exister entre ces jeunes gens, poètes amoureux professionnels, et des dames le plus souvent fort honorables, mères et épouses irréprochables. L'usage qui consacrait une pareille situation depuis des siècles, et la rendait acceptable pour des époux, des familles et toute une société, paraît à nos yeux, quand on y réfléchit, une chose fort extraordinaire. Notez que les amours de ces poètes n'étaient pas nécessairement chose de convention et purement formelle, ou symbolisme et allégorie. Pétrarque prenait fort mal qu'on ne tînt pas sa passion pour sérieuse et ses souffrances pour réelles, et se mettait presque en colère lorsqu'un ami s'avisait de n'y voir que poétique fiction [1]. Aussi, bien que cet usage étrange ait été l'origine de la plus pure poésie et du symbolisme le plus idéal, et qu'en conséquence on ait mauvaise grâce à le blâmer, il n'en créait pas moins dans les âmes un état moral assez malsain. Pétrarque le savait bien en ce qui le concernait lui-même, et il nous l'a bien dit dans les âpres et sincères confessions de la seconde partie de sa vie.

Si l'usage de la poésie amoureuse paraît étrange et difficile à comprendre, bien plus difficile encore à concevoir est l'attitude que devaient et pouvaient observer des dames vertueuses, en présence des adorations passionnées dont un poète les encensait. C'est ce qui fait qu'il est si malaisé de se représenter historiquement des dames telles que furent Madonna Laura ou bien l'angélique amie de Gerardo, puisque Pétrarque parle d'elles deux

1. Cf. *Fam.* II, 9.

en termes tout semblables. La prudence souriante et la sévérité gracieuse qu'il leur fallait garder pour ne se montrer ni insensibles à de beaux vers, ni trop sensibles à d'audacieux hommages, étaient d'une mesure bien délicate ; elles la surent pourtant tenir, si nous en croyons leurs poètes, et ils ont inventé tout un vocabulaire, pour détailler les minutieuses antithèses de ces sentiments artificiels. En cherchant à nous représenter de loin, comme dans les tons effacés d'une antique peinture, les figures douces et sérieuses, austères et bienveillantes de ces Dames inconnues et illustres, il nous les semble voir défendre jalousement les pudeurs profondes de leurs âmes, tout en laissant paraître au dehors les joies de leur grâce et de leur bonté. Quand Pétrarque parle à son frère des bonheurs que leur donnèrent ces amours sans issue, il ne mentionne que des espérances « *spes* » ; il emploie le mot *summotenus* qui veut dire : à la surface, et qui nous est à distance un garant de la vertu de ces antiques dames [1].

Malgré le danger de pareilles situations, il y avait pourtant dans ces amours aristocratiques une force, que ces poètes ont chantée, et qu'ils ont eu raison de chanter ; et cette force les tirait hors des brutalités et des vulgarités de la vie quotidienne. Elle leur dictait un désir de beauté et de grâce, des attitudes apprêtées à vrai dire mais élégantes, une recherche un peu maniérée, mais tendant cependant à une certaine perfection ; ce fut en somme une forme de l'amour de l'idéal, voisine de la Chevalerie, et que seule la faiblesse humaine empêcha et devait empêcher d'être absolument pure. On a remarqué dès longtemps que toute cette poésie des Dames est nécessairement voluptueuse, dès lors qu'elle n'est pas absolument symbolique, et fut d'ailleurs, par essence, *antima-*

1. *Fam.* X, 3.

trimoniale. Aussi, l'état d'âme et les habitudes de vie qu'elle suppose, côtoyaient de bien près, au moral, de graves désordres, au physique, des ridicules certains. Ce sont des inconvénients que Pétrarque aperçut dès le temps où il les subissait, mais avec une clarté bien plus grande, au temps où la souffrance eut rejeté son frère loin de ce monde factice, en présence des éternelles vérités morales, et lorsque lui-même il eut de loin suivi le mouvement.

C'est alors qu'il aimait à rappeler à son frère les détails même matériels de l'existence laborieusement combinée qu'ils avaient menée dans leur jeunesse. Le tableau qu'il a tracé de la vie élégante, des façons, des modes d'Avignon dans la première moitié du XIVe siècle, est singulièrement vivant[1]. On le croirait vraiment détaché de quelque miniature du temps ; tout y est, le costume, les manières, les usages d'une société avide d'argent, de plaisir et de bruit, en même temps que raffinée et bizarre en ses goûts. Ce sont les grands repas[2] auxquels un homme à la mode ne pouvait manquer d'assister, les interminables repas, aux plats innombrables, aux services multiples, tels que notre Froissart les aimait. Ce sont les danses aussi interminables[3], c'est encore la chasse[4]. Pétrarque nous apprend à combien de « tortures », d'obligations rigoureuses, de modes impérieuses, devait s'asservir un jeune homme du monde et un poète courtois pour jouer son rôle dans ces fêtes continuelles, pour plaire et pour se plaire dans une pareille société, et y goûter enfin ce qu'il appelle joliment de « laborieux plaisirs[5] ».

Il semble avoir surtout souffert des ennuis de la toi-

1. *Fam.* X, 3, *passim*.
2. « Conviviorum fastidia ».
3. « Diuturnae choreae ».
4. « Aucupationes ».
5. « Laboriosa dulcedo ».

lette, et ce sont là les plus désagréables souvenirs de sa vie élégante. C'étaient des souffrances matérielles dont on ne peut, dit-il, se faire une idée quand on ne les a pas éprouvées soi-même[1], et je ne pense pas en effet que les élégants, même raffinés, de nos jours, les puissent concevoir; car notre costume est aisé, s'il est disgracieux. Il en allait autrement des pourpoints serrés à la taille, des chausses collantes[2], des coiffures aux boucles abondantes et régulières, mais surtout des souliers *à la poulaine*. A l'époque où Pétrarque rappelait à son frère les ennuis et les incommodités de ces superfluités d'habillement, il n'y avait pas lui-même tout à fait renoncé; mais il se refusait pourtant à s'imposer des souffrances pour le plaisir d'autrui. Il nous dit en particulier qu'il avait dû se délivrer de bonne heure de la pression continuelle et douloureuse que les chaussures à la mode exerçaient « sur ses jointures et ses tendons », jusqu'à l'estropier presque, s'il ne se fût pas révolté. Il ne se rappelait pas avec moins d'horreur le labeur de la coiffure et de la frisure. Pour obtenir cette chute régulière et gracieuse des masses de cheveux sur les oreilles et jusque sur les épaules, il fallait le soir une longue séance devant ce miroir à deux pans que Boccace a décrit comme Pétrarque, et qui permettait de voir à la fois le devant et le derrière de la tête. Après ces préparatifs, chaque mèche et chaque boucle dûment enroulée, il fallait entourer le tout d'un bandeau bien serré que l'on gardait toute la nuit, qui souvent gênait le sommeil, et laissait le matin des sillons rouges sur le front et sur les tempes.

Et quel temps perdu pour se vêtir et se dévêtir! Car il

1. « Incredibilia inexpertis ».

2. Dont Boccace a critiqué lui-même l'indécence en même temps que l'incommodité.

fallait, bien entendu, qu'un homme à la mode changeât de vêtement au moins deux fois par jour, et le vêtement, d'étoffe précieuse, n'était admis que parfaitement « frais et parfumé [1] »; le moindre froissement brutal y imprimait des « plis », qu'il fallait avant tout éviter. Aussi voit-on que ces malheureux jeunes gens se transportaient eux-mêmes, si je puis dire, *comme des châsses*, à travers les rues étroites et sordides de la ville méridionale : ils évitaient, comme ils pouvaient, les souillures de la boue pour leurs bizarres et malcommodes chaussures ; ils craignaient que le moindre souffle de vent ne vînt déranger les masses artistement arrondies de leurs chevelures [2], et si d'aventure, quelque mulet ou quelque bête de somme les croisait dans la rue, ils se rangeaient à grand émoi, craignant d'une part de recevoir des éclaboussures, d'autre part de froisser leurs vêtements contre les murs noirs de la ruelle. Les soirées étaient surtout pénibles : dans les rues mal éclairées où pullulaient des mendiants, des chiens, des troupeaux de porcs, on se bousculait, on se croisait, on pataugeait dans la boue [3].

Ajoutez à cela les petits ennuis domestiques du ménage et des serviteurs : ajoutez surtout les ennuis de la renommée, dont Pétrarque s'est plaint comme beaucoup d'hommes célèbres, tout en y trouvant sans doute quelque charme [4]. Ici c'est au *De Vita Solitaria* qu'il faut recourir pour compléter les traits d'une lettre justement fameuse, et pour achever le tableau des *Embarras* d'Avignon. Sur le passage de Pétrarque, on se

1. « Redolens ac fulgida ».
2. « Comarum globos ».
3. *De Vita Solitaria*, lib. I. Sect. 2. Cap. 5. Ed. Bas. 1554, p. 363 Cf. *Secretum*. Dial. II, p. 394.
4. P. se plaint aussi des ennuis qui résultaient pour eux « fori et litium tempestate ». On se demandera peut-être s'ils n'exercèrent pas, au moins temporairement, la profession d'avocat à laquelle leurs parents les avait destinés (*Fam.* X, 3).

« bat » pour venir le saluer [1] ; on le pousse, on le heurte ; on l'invite à dîner ; on le force à parler quand il voudrait se taire ; on l'arrête, on l'interpelle ; par politesse lui-même, et pour ne pas manquer un salut, il passe son temps à regarder les passants. On se le montre comme une bête curieuse. Quand on le rencontre, on s'arrête. Ceux qui le connaissent, lui tendent la main ; les autres se pressent sur son passage, ou bien font place ; ils se clignent de l'œil, ils se murmurent quelque chose à l'oreille : c'est lui, c'est ce fameux Pétrarque [2] ! Voilà donc, dit-il à son frère, pourquoi nous nous mettions en tant de peine et de travail : « pour qu'on nous montrât du doigt, et que l'on dit : — C'est lui ! [3] »

Et que de soucis sérieux résultaient pour eux de cette vaine célébrité ! Pétrarque les énumère avec la complaisance qu'il met toujours aux choses fâcheuses. Il a dit les petites vexations qu'ils recevaient de leurs vains et trompeurs amis du monde. Mais il fallait aussi nécessairement qu'ils eussent des ennemis, car le succès engendre les inimitiés. Il parle à mots couverts [4] de ces ennemis, que nous voudrions bien mieux connaître. Ils en eurent de cachés [5], de ceux qui « vous sourient en face, pour vous mordre par derrière », d'autres qui faisaient profession de les haïr [6]. On les attaquait par la médisance, par les bruits anonymes méchamment répandus, par la ruse [7]. Enfin on les menaçait même par les *armes* [8] : qu'est-ce à dire ? s'agit-il d'un duel, ou d'un attentat ? On

1. *Fam.* X, 3.
2. *De Vita Sol.* Lib. I. Sect. 4. Cap. 9. *Loc. cit.*, p. 273.
3. *Fam.* X, 3.
4. *Fam.* X, 3.
5. « Clandestini ».
6. « Ex professo inimicitias gerunt ».
7. « Fraudibus ».
8. « Gladio ».

ne peut le deviner. Mais ce dut être une affaire grave, et où Gerardo était personnellement mêlé, car Pétrarque ajoute : « Tu sais bien de quoi je veux parler ». Les mœurs étaient violentes dans cette élégante société, et dans cette ville mal policée, il dut y avoir plus d'un coupe-gorge.

Ainsi tel était tout le bien que retiraient les deux frères des pénibles efforts dont le seul but était de plaire, « plaire à quels yeux ? aux yeux de gens qui, bien souvent, eux-mêmes, déplaisaient à nos propres yeux ». Mais ce n'était pas seulement de plaire au public, et ces vanités tout extérieures n'étaient pas les plus dangereuses de celles auxquelles s'abandonnaient ces jeunes hommes. Ils voulaient encore, et surtout, plaire aux deux dames, à Madonna Laura et à l'autre. Il leur fallait être des poètes amoureux. Combien de « veilles » n'ont-ils pas passées à poursuivre des idées ingénieuses et à « tourmenter des syllabes » pour célébrer leur amour « que la pudeur du moins nous commandait de cacher », dit plus tard le pénitent, « si nous ne le pouvions éteindre en nos cœurs » ? C'est ainsi pourtant que les deux frères obtenaient les applaudissements du public, et, dit encore Pétrarque, « l'huile du pécheur oignait nos têtes délirantes ».

C'est avec une surprise toujours nouvelle que l'on constate le mépris avec lequel Pétrarque parle sans cesse de ces poésies en langue vulgaire, qu'il aimait tant au fond, auxquelles il devait consacrer encore tant de peines et de « veilles », et qu'il s'occupait encore à réviser et à collationner, quarante ans plus tard, tout à la fin de sa longue vie pénitente. Que sont elles pour lui, lorsque, avec l'excès ordinaire de son langage, il en parle à son frère parmi les autres vanités de leur commune jeunesse? Ce sont « de frivoles petites chansons, *cantiunculae inanes*, remplies des louanges mensongères et indécentes de pauvres *petites femmes*, et confessant ouvertement des

desseins honteux[1] ». *Mulierculae*! C'est Madonna Laura, celle dont la vertu a été proclamée non seulement dans des sonnets et des chansons, mais dans la grave confession du *Secretum*, mais dans les strophes sublimes des *Triomphes*, mais dans la note intime du Virgile de Milan; c'est la *Bella Donna* tant aimée de Gerardo! Certes il faut voir dans de pareilles expressions les outrances où la déclamation pouvait porter Pétrarque. Il faut y voir aussi le souvenir bien présent de la vanité frivole, de l'oubli de vertu où il s'était vu avec son frère dans les années de leur jeunesse, et il faut bien croire qu'il avait raison et que sa conscience lui représentait justement les dangers et les fautes de cette vie passée, si charmante et si poétique qu'elle puisse rester malgré tout à nos yeux. Au temps même où il menait cette vie, il s'en reprochait les faiblesses; il en prononçait la condamnation formelle; avant même son retour complet à la morale chrétienne, il se condamnait au nom de la morale hautaine et sévère des sages antiques, en lesquels il s'était complu dès ses premières années. Avant que le Père Denis l'eût mené à Saint Augustin, ses maîtres avaient été Cicéron, Sénèque, Tite-Live, Virgile, bien plus, Cincinnatus, Fabricius, Scipion l'Africain. Or, il savait bien qu'il n'était pas approuvé d'eux.

III

Ainsi vécurent à Avignon ces deux jeunes gens, dans le mensonge de passions où il entrait pourtant une bonne part d'idéal, dans la recherche, quelles qu'elles fussent, d'une beauté et d'une perfection, sans renoncer tout à fait aux traditions d'une éducation chrétienne et d'une

1. *Fam.* X, 3.

enfance pieuse [1], mais dans le désordre en somme et dans l'incertitude morale. Quelle fut l'histoire de leur conversion ? C'est ce qu'il est assez difficile de dire avec exactitude. Lorsqu'on lit les œuvres de Pétrarque, on s'aperçoit aisément que les préoccupations religieuses ne furent jamais complètement absentes de sa pensée, ou que, si elles en furent momentanément écartées, elles y reprirent leur place vite, et de très bonne heure. On en trouvera la preuve dans le *Canzoniere* même, où j'ai eu l'occasion de noter l'idée de la conversion dans plusieurs pièces qu'il y a lieu de considérer comme assez anciennes [2]. Les preuves en sont plus fréquentes encore dans les *Epistolæ familiares*. Le moment où ces symptômes prirent une forme décisive, fut celui où commencèrent les relations de Pétrarque avec le Père Denis de Borgo San Sepolcro. Ce fut en 1333. A partir de cette date, que Pétrarque précise lui-même, la lecture de Saint Augustin le mena à l'Écriture Sainte, dont il devait dans la suite faire sa principale étude, et l'Écriture Sainte à la vertu chrétienne. Uni d'âme, comme il était, à son aîné, il paraîtrait bien vraisemblable que Gerardo eût subi au moins les contre-coups de ces émotions religieuses. Mais il y a plus : il semble que Gerardo ait devancé son frère dans le repentir, au temps même où il le surpassait dans le désordre et dans la frivolité. Car nous apprenons que dès les jours mauvais, il avait au fond du cœur l'image des grandes pénitences, et le culte des grands pénitents. Il avait « toujours » gardé une prédilection pour Augustin

1. Dans le *Secretum*, P. parle en termes précis de la pureté de son enfance et de sa première jeunesse : « Quantus in illa ætate timor Dei! Quanta mortis cogitatio ! Quantus religionis affectus ! Quantus amor honestatis ! » *De contemptu mundi*. Dial. III. Ed. Bas. 1554, p. 401.

2. Henry Cochin, *La Chronologie du* Canzoniere *de Pétrarque*, Paris, Bouillon, 1898.

et Arsène[1]. Aussi n'est-on pas supris de le trouver, de très bonne heure, associé aux événements religieux de la vie de son frère.

Un malheur soudain vint précipiter les choses. Elle mourut, la belle Dame qu'il avait chantée. Ce fut une douleur profonde, des « soupirs, des larmes, des lamentations », et, au premier moment, un désespoir absolu, allant jusqu'au blasphème[2]. Et puis, le calme s'étant fait, l'amour de Dieu s'empara de cette âme désolée, et y ramena la sérénité; peu à peu, longuement, naissait, se développait et se confirmait en elle une profonde vocation religieuse. Quelle est la chronologie de cette histoire? c'est ce qu'il importerait beaucoup de savoir pour comprendre et connaître mieux l'histoire même de Pétrarque. Mais si, ici encore, nous sommes réduits aux conjectures, je pense qu'on peut les amener à un assez grand degré de vraisemblance. La mort de la dame et les tendances de Gerardo à la vie monastique précédèrent certainement de plusieurs années son entrée au couvent[3], que je crois pouvoir fixer en 1342, ou tout au plus en 1341. Il n'y aurait donc rien de surprenant à ce que la dame fût morte en 1336 ou 1337, et cela aurait une grande importance : et en effet c'est en 1337 que Pétrarque s'établit dans la solitude de Vaucluse et nous savons positivement qu'il s'y établit avec son frère, et d'un commun accord[4]. On voit combien il serait intéressant de pouvoir croire que la retraite à Vaucluse ait eu, parmi plusieurs autres causes, une pareille cause d'amitié fraternelle.

1. X. 3.
2. Cf. toujours X. 3, *passim*.
3. Gérardo en parlait à son frère longtemps d'avance : « De quo multa mecum prius agitaveras », *Fam.* X. 4.
4. X. 4. « *Fontem* Sorgiea quam sedem vitae nostrae quondam *delegimus*, ut nosti. » La suite du contexte ne laisse aucun doute sur le sens de la phrase.

Quant à moi, la chose me paraît probable. En examinant, comme nous allons le faire, dans les années qui précèdent l'entrée de Gerardo au couvent, les circonstances où nous savons que la vie des deux frères fût liée, nous obtiendrons peut-être de plus grandes précisions. Nous arriverons en tous cas à croire que l'influence de Gerardo sur son frère, et son rôle dans l'histoire morale de son frère sont bien plus importants qu'on ne se le figure.

L'épisode le plus notable auquel Pétrarque ait associé son frère est la fameuse ascension du Mont-Ventoux[1]. Cet épisode est bien connu ; c'est un de ceux qu'ont le plus goûté les modernes ; et en effet dans le récit qu'il en a fait, le poète a montré, mieux que nulle part ailleurs, son amour ému de la nature simple et sauvage, sa délicate perception du paysage symbolique, des rapports de nos états d'âme avec les spectacles de la nature. Il a donné à ce récit d'une excursion, banale en elle-même, une portée extraordinaire, et il a voulu, de quelque façon, en tirer comme l'allégorie complète de son histoire morale vers les temps qui précédèrent sa conversion. On ne manquera donc pas d'y remarquer le rôle capital et le rôle clairement symbolique qu'il y donne à son frère. Ce symbolisme est si remarquable, pour qui connaît la suite de l'histoire des deux frères, qu'il devient même inquiétant pour l'historien. Le récit est bien exactement daté de l'an 1336 ; il est adressé au Père Denis de Borgo San Sepolcro qui était le destinataire naturel d'un pareil écrit, et exactement postérieur de trois ans à la première rencontre de Pétrarque et du Père Denis. Et pourtant, comme on va le voir, si Pétrarque n'y fait aucune allusion à la conversion de son frère et à la mort de la Belle Dame, il y insiste cependant sur certains détails qui ne pouvaient

1. *Fam.* IV, 1.

avoir tout leur intérêt qu'après la conversion de son frère, sinon son entrée au couvent. Aussi se demandera-t-on si Pétrarque ne corrigea pas quelque peu la lettre postérieurement à 1336, pour en augmenter la signification morale, ainsi d'ailleurs qu'il lui est souvent arrivé de faire dans d'autres circonstances.

L'ascension du mont Ventoux eut lieu au moment où l'âme du poète, ébranlée par l'amitié du Père Denis et la lecture de saint Augustin, était le plus tournée vers les pensées religieuses. Pourtant s'il entreprit la promenade, ce fut, dit-il, par un simple désir de curiosité, auquel s'ajoutait, comme toujours, chez lui, une recherche d'érudition classique. Depuis sa première enfance il apercevait toujours au loin, soit couronné de nuages, soit resplendissant dans les clartés du couchant, cet admirable sommet qui domine toute la Provence. Et dès longtemps il avait le désir d'escalader le pic, et de jouir du spectacle immense qu'il pensait y découvrir et vers la France et vers la bien-aimée Italie. Il avait lu d'ailleurs dans Tive-Live que Philippe, le roi de Macédoine, celui que les Romains vainquirent, avait fait un jour l'ascension du mont Haemus, et avait pu découvrir à la fois et le Pont-Euxin et la mer Adriatique, fait que Tite-Live révoquait en doute, mais qu'admettait pour vrai Pomponius Mela. Il plaisait à Pétrarque de se rendre compte, par comparaison, de la possibilité du fait.

Il lui fallut choisir un compagnon de route, et il hésita longtemps, ne trouvant chez aucun de ses amis tout ce qu'il pouvait désirer pour l'associer avec agrément à une aussi longue promenade. Il se décida à prendre son frère, et je dirai presque qu'il s'y résigna, car il ne semble pas que leur intimité fût de nature littéraire et philosophique. Notez que Pétrarque avait alors à Avignon des amis de sa pensée, si je puis dire, aussi intimes que Lelio de Lelj, son Lælius, et le Néerlandais Louis, son Socrate.

Mais s'il choisit son frère, c'est que, avec la délicatesse sensitive qui fut toujours la sienne, il craignait de lui moins de contrariété possible que de tout autre, dans le plaisir qu'il se promettait. Il semble bien d'ailleurs que Gerardo comprit ainsi la chose, puisque, nous dit-on, « il se félicita de jouer », en cette circonstance « le rôle d'ami en même temps que de frère » ; je note ce sentiment qui jette une lumière sur le caractère de Pétrarque et les relations des deux frères. Il est intéressant aussi de remarquer que Gerardo, nous dit son frère, était bien connu du Père Denis. Nous le voyons donc lié aux personnes et associé aux circonstances qui influèrent sur le mouvement religieux de l'âme de Pétrarque.

Les deux frères quittèrent Avignon le 24 avril 1336, et vinrent coucher au bourg de Malaucène qui se trouve au pied de la montagne, au nord. Ils y passèrent la journée du 25. Le lendemain 26, dès l'aube, accompagnés de deux serviteurs, ils entreprirent l'ascension. Je ne dirai point les détails de l'entreprise; comment, par un beau temps, jeunes et vigoureux tous les deux, ils en vainquirent les difficultés ; comment, à mi-chemin, un vieux berger chercha à les décourager, leur racontant les peines et les dangers qu'il avait rencontrés lui-même, en escaladant la montagne, aux jours de sa jeunesse. Ils lui laissèrent leur bagage et le superflu de leurs vêtements, et repartirent d'un nouveau courage. Pétrarque fut le premier à sentir de la fatigue : « Mon frère, dit-il, prenant un raccourci, montait par les cols de la montagne vers les hauts sommets, et moi, plus mou, je recherchais les passages moins escarpés : il m'appelait et me montrait la route la plus droite ; et je lui répondais que j'espérais trouver l'autre flanc de la montagne d'un accès plus facile, et qu'il ne me déplaisait pas de faire un détour pour marcher plus aisément. C'était une excuse que je donnais à ma paresse ; et

tandis que les autres occupaient déjà les sommets, moi j'errais par des vallées ; je ne découvrais aucun chemin plus doux, mais voyais au contraire s'allonger ma route, sans que mon inutile labeur en fût soulagé. Dès lors, chargé d'ennui, confus de mon erreur et de mes incertitudes, je me décidai à gagner tout droit les hauteurs. Je rejoignis mon frère, qui m'attendait et qui s'était assis et longuement reposé ; nous marchâmes quelque temps de conserve ».

Mais la leçon ne suffit pas. Plus de trois fois Pétrarque se vit dépasser par son frère, et dut le rejoindre péniblement, tandis que celui-ci l'attendait en riant : « Je m'assis enfin, dit-il, dans une vallée. Là des choses corporelles aux incorporelles s'envola ma pensée, et je me dis : Ce que tu as éprouvé tant de fois aujourd'hui dans l'ascension de cette montagne, cela aussi, sache-le bien, arrive à toi et à tant d'autres qui veulent monter jusqu'à la vie bienheureuse..... Vers les infimes voluptés de la terre, la route semble au premier aspect plus plane et plus facile. Et pourtant quand tu auras beaucoup erré, il te faudra, ou bien, chargé du poids d'un labeur trop longtemps différé, escalader le sommet lui-même de la vie bienheureuse, ou bien te coucher en ta paresse dans les vallées fermées des pécheurs, tes frères.

Je rappelle seulement en passant les points principaux de cette admirable méditation que la jeune vaillance de son frère inspira alors à Pétrarque. Je ne remarque pas que Gérardo nous soit ici représenté comme un pénitent. Il est très peu probable que la mort de sa Dame, et son grand changement de vie, aient précédé l'ascension du Mont-Ventoux. Mais ce qui me paraît clair, le voici : c'est que, sinon lorsque Pétrarque écrivit sa lettre au Père Denis, à Malaucène, le soir après l'ascension, du moins lorsqu'il corrigea cette lettre et la destina à la publication, il considérait son frère comme un des grands facteurs de sa vie morale.

On sait la suite : excité par les pensées religieuses qui lui avaient été suggérées, Pétrarque achève directement l'ascension de la montagne, et même de l'escarpement du dernier mamelon que les gens du pays appelent le *petit-fils* : *filiolus*. Il contemple alors l'admirable spectacle qui se déroule au delà des nuages, qui sont sous ses pieds. Se tournant vers l'Orient, il découvre « plus avec son cœur qu'avec ses yeux » sa terre d'Italie, il « soupire vers l'air italique. » C'est le 26 avril : il y a, ce jour-là, dix ans tout juste qu'il a quitté l'Italie et Bologne, après la mort de son père. D'un cœur contrit il repasse l'histoire de sa vie, pendant ces dix années : il se rappelle ses fautes ; il voit les ravages qu'a causés dans son âme le doux mensonge de l'amour de Laura, et se demande si sa pénitence des trois dernières années est réelle, est efficace ; et il fait cette confession : « Ce que j'avais coutume d'aimer, je ne l'aime plus : je mens : je l'aime ; mais je l'aime moins. Voici que j'ai encore menti : je l'aime ; mais avec plus de pudeur, mais avec plus de tristesse. Enfin j'ai dit la vérité ! Il en est ainsi : j'aime, mais ce que je n'aimerais pas aimer, mais ce que je voudrais haïr ; j'aime pourtant, mais malgré moi, mais par force, mais dans la douleur et dans les larmes[1] ».

Longuement, il s'enfonça dans ses pensées, sans plus faire aucune mention de son frère, qui sans doute gardait le silence, et ne troublait aucunement sa haute méditation.

Enfin l'heure était venue de redescendre. Le soleil baissait ; la grande ombre du mont s'allongeait à travers les plaines. Vers l'Occident, les terres s'étendaient à perte de vue. On voyait briller la Méditerranée du côté de Marseille et jusqu'à Aigues-Mortes. Le Rhône se déroulait

1. Ce passage a été rétabli d'après le Ms. Par 8568.

comme un immense ruban : « Tandis, dit Pétrarque, que j'admirais toutes ces choses, tantôt je goûtais les beautés de la terre, tantôt, ainsi que l'était mon corps, j'élevais mon âme vers les hauteurs ». Il prit alors dans la poche de son vêtement cet exemplaire minuscule des Confessions de saint Augustin que le Père Denis lui avait donné, et que nous possédons encore dans notre Bibliothèque Nationale. A ce moment seulement du récit nous retrouvons son frère. Gerardo s'approcha, avide d'entendre ; Pétrarque ouvrit le livre, au hasard, il nous l'atteste, et son frère est là, dit-il, qui peut en témoigner. Le livre saint s'était ouvert de lui-même sur ces paroles du dixième livre : « Et les hommes vont admirer les hauteurs des montagnes, et les vastes flots de la mer, et les larges chutes des fleuves et les rivages de l'Océan et les révolutions des étoiles, et ils s'abandonnent eux-mêmes ». Gerardo voulait en entendre davantage ; mais son frère le pria de souffrir qu'il fermât le livre. Et dès lors il n'eut plus un regard pour l'admirable spectacle terrestre ; toute sa pensée, tout son entretien sans doute avec son frère, en redescendant l'âpre montagne, ne furent plus que de pénitence et de conversion. Il se rappela qu'Augustin lui-même avait reçu jadis une faveur semblable, et que la Providence avait jeté sous ses yeux par hasard un passage des épîtres de Paul, qui lui avait montré le chemin de la vie. Semblable hasard encore et semblable grâce pour Antoine qui avait lu : « Si tu veux être parfait, va, et vends tous tes biens et donne-les aux pauvres, et viens, suis-moi ».

IV

Je n'ai point besoin d'insister davantage sur l'intérêt qu'il y a à voir Gerardo le compagnon choisi d'une pareille aventure. Il me semble que nous touchons ici, mal-

gré l'insuffisance des documents, assez de points d'une grande histoire d'âme pour pouvoir sans trop de peine la concevoir tout entière. Si nous devons toujours ignorer la date précise où mourut la Dame aimée de Gerardo, nous pourrons bien du moins proposer une hypothèse. L'année après l'ascension du mont Ventoux, au retour d'un long voyage en Italie, qui mena Pétrarque jusqu'à Rome, où son âme rencontra toujours tant d'émotion religieuse, le poète rentra en France au mois d'août (1337) ; or nous savons que c'est à ce moment, pour la première fois, qu'il s'installa dans sa solitude de Vaucluse, dans cette vallée illustre dont il fit le symbole de tant de belles pensées et d'amour et de pénitence. Il y vint, chacun le sait, pour satisfaire son goût de la solitude, pour renoncer, autant qu'il était en lui, aux vanités et aux frivolités de la vie mondaine. Il y passa, pour commencer, toute la fin de 1337 et l'année 1338 presque continuellement. C'est là, en ces temps mêmes, qu'il écrivit quelques-uns des poèmes, dont l'inspiration est nettement religieuse, tels que le sonnet *Padre del ciel*[1].

Or, nous avons la certitude qu'il se fixa à Vaucluse avec son frère, et que son frère y vécut avec lui, d'une vie austère et innocente, en la compagnie des quelques amis qui les venaient visiter, dans le voisinage du pieux évêque de Cavaillon, Philippe de Cabassole, le dévôt de sainte Marie-Madeleine. Il me paraît donc bien permis de supposer que la douleur de Gerardo et l'affreux désespoir qu'il conçut de la mort de sa Dame furent un des motifs qui portèrent Pétrarque à s'enfuir à Vaucluse pour donner à son frère la paix de la solitude et l'y trouver lui-même.

De la Dame de Gerardo nous ne savons rien que ce qu'en a dit Pétrarque, mais il nous reste du moins, sans qu'il

1. *Vestica* LXII.

y ait certitude absolue, le droit de croire qu'elle est chantée dans ce sonnet, *La bella donna*[1], que les meilleurs critiques pensent adressé par Pétrarque à son frère. Avant d'aller plus loin dans l'histoire du pénitent, et pour être complet, je crois devoir donner ici une traduction, telle quelle, de cet admirable poème :

La belle Dame que tu as tant aimée,
Subitement s'est de nous départie,
Et — pour tant que j'espère — est au ciel montée,
Tellement ses actions furent douces, suaves.

Il est temps de recouvrer les deux clefs
De ton cœur, qu'elle possédait en la vie,
Et de la suivre, par voie droite et sans encombre ;
Qu'il ne soit plus poids terrestre qui t'alourdisse.

Puisque tu es libre de la plus lourde charge,
Les autres aisément tu les peux jeter bas,
Et monter, dégagé de tout, tel un pèlerin.

Bien tu vois désormais comme court à la mort
Toute chose créée, et combien l'âme
A besoin d'aller légère au périlleux passage.

On ne manquera pas de remarquer, en lisant ce poème si beau, combien les pensées qu'on y rencontre rappellent les symboles de la montée du mont Ventoux[2]. C'est désormais sur la montagne sainte de la vie bienheureuse, que Pétrarque verra son frère le devancer encore,

« Et monter, dégagé de tout... »

Paris. HENRY COCHIN.

1. *Mestica* XCI.
2. Cette image revient souvent d'ailleurs dans la correspondance des deux frères. Cf. encore X, 3 : « praeire debueram », dit Pétrarque.

RELIGIONS DE L'INDE

REMARQUES GÉNÉRALES SUR LA PHILOSOPHIE ET LES RELIGIONS INDIENNES — BUT ET ÉCONOMIE DE CES CHRONIQUES. OUVRAGES GÉNÉRAUX

Il y a dans l'histoire religieuse de l'Inde des pages très belles, très intéressantes, et d'un intérêt vraiment général.

Cette histoire, sans nous toucher d'aussi près que l'histoire juive ou hellénique, mérite la sérieuse attention de tous les esprits. Elle plonge par ses origines dans le passé le plus reculé de notre race, s'alimente incessamment aux sources obscures du polythéisme et de la religion des « peuples de la nature », comme disent métaphoriquement les ethnographes; — elle se développe sans heurt et sans crises par une série de révolutions concentriques qui la ramènent, ou peu s'en faut, au point de départ : merveilleusement une par certains côtés, elle associe, sans soudure apparente, les éléments les plus étranges. La large portion de l'humanité qui a vécu cette histoire — l'expression n'est pas dépourvue d'exactitude, car la vie religieuse est toute la vie de l'Inde — présente des caractères particuliers et qui l'isolent du reste du monde : rien, cependant, de plus compréhensif et de plus complet que l'esprit indien. Cette histoire enfin, très longue, minutieusement documentée par endroits, mal éclairée dans l'ensemble, excite d'autant plus la curiosité qu'elle n'est pas terminée : c'est seulement dans l'Inde que survivent les religions polythéistes et qu'on respire l'atmosphère du monde ancien.

Pour comprendre l'Inde, il faut étudier d'abord les brahmanes : dès une époque très ancienne une aristocratie intellectuelle s'est constituée, scindée en diverses écoles, et dont les préférences ont varié, mais qui est restée en somme fidèle au même idéal, idéal très élevé, trop élevé, qui, toujours affamée du divin, ne s'est jamais reposée dans le positivisme scientifique ou vulgaire. Elle a péché par orgueil, par dédain du pratique et du raisonnable, et très souvent s'est payée de mots ; mais il faut lui rendre doublement justice : ses intellectuels, même les nihilistes des écoles bouddhiques, même les panthéistes absolus du pur Vedânta, n'ont jamais renié le dogme fondamental sur lequel repose toute religion morale, celui de la sanction, de la récompense et du châtiment dans une vie à venir ; — d'autre part, quoi qu'on en ait dit, ils sont restés en intime communion avec la masse immense des croyants ; ils ont été les agents conscients de ce travail de civilisa-

tion qui se poursuit de nos jours encore par l'affiliation au brahmanisme des tribus sauvages et sans caste ; adoptant les dieux du peuple, et partageant sa dévotion sereine et à la fois frénétique, construisant pour ces dieux une théodicée et une théologie qui sont devenues dans l'Inde entière le patrimoine de toutes les sectes.

L'Inde semble avoir été, de tout temps, raisonneuse, éprise de logique autant que de métaphysique ; de même que les mots — n'oublions pas que l'école de Pâṇini, vers l'époque d'Alexandre le Grand, avait inventé et perfectionné la phonétique et l'étymologie — toutes les idées ont été analysées et étiquetées. La casuistique liturgique est aussi bien outillée que la rhétorique, portée cependant à un haut degré de complication et capable de décourager les Alexandrins. Les graves questions de l'être, des rapports de la cause avec l'effet, des rapports du fini avec l'infini, du commencement et de la fin, ont été discutées à perte de vue ; les écoles théologiques à proprement parler ont eu à résoudre le problème de la grâce et de la liberté, à définir le bonheur des élus, à expliquer, à concilier les légendes. Le double travail que poursuivirent les catholiques et les dissidents sur les livres saints de l'Église, a été, en quelque sorte, poursuivi par les mêmes hommes sur les livres sacrés de l'Inde. Les philosophes hindous sont en même temps des croyants et des esprits forts, des traditionalistes et des indépendants : ils proclament avec une singulière liberté d'esprit, que « le Veda lui-même ne rend pas intelligible une chose absurde » et que « les savants [sans que ce soit leur faute] bafouillent quand ils s'occupent du Veda ». Ils ont dans la déduction philosophique une si absolue confiance, que le monde extérieur est couramment nié sous prétexte qu'il est théoriquement impossible ; et que cette observation d'un docteur : « La possibilité est établie par l'existence », brille comme un éclair de bon sens dans la nuit du rêve[1]. Mais, pour être rationalistes, ils n'en sont pas moins jaloux de sauver ce qui doit être sauvé ; exégètes ingénieux qui ne font jamais la part du feu, sûrs qu'ils sont de restituer par quelque artifice à la pensée religieuse ce que la pensée déductive vient d'ébranler.

On a quelquefois considéré la tolérance religieuse comme une des caractéristiques de la vie normale de l'Inde ; prenons garde de nous y méprendre : les haines de sectes ont été parfois violentes, les écoles se sont ardemment anathématisées ; mais ces divisions furent toujours des disputes de famille, analogues à celles qui mirent aux prises les grands ordres religieux de notre moyen âge ; seuls les matérialistes, les négateurs de la vie future ont été l'objet d'un mépris profond — et pour ingénieuses qu'aient été les déductions de ces « libres-penseurs », on peut se demander s'ils n'étaient pas quelque peu dilet-

1. Voyez Ça*m*kara ad *Brah. Sûtras*, II, 2, 28. — Les textes visés plus haut sont les suivants : «... bâdhitam artha*m* vedo 'pi na bodhayati », et : « tatra [vede] muhyanti sûrayah ».

tantes : au moins eurent-ils la sagesse de ne pas glorifier leur simplisme intellectuel, et se mirent-ils eux-mêmes, par le grossier bon sens de leurs plaisanteries voltairiennes, en dehors du champ clos de la discussion philosophique.

N'embellissons pas le tableau de parti pris : toute médaille a son revers. Si la pensée de l'Inde ne trébucha pas dans l'athéisme et dans le scepticisme moral ; si la morale officielle fut construite d'après un très noble idéal de purification mentale et matérielle, instituant des sacrements par lesquels l'homme naît suivant l'esprit, précisant de sages préceptes pour la vie dans le mariage et dans la chasteté ; si les principes souverains de la responsabilité, de la justice, de la charité, de la tempérance même, furent définis et respectés, l'Inde fut encline à la rêverie et au mysticisme. Le bon sens lui fait désespérément défaut : du dogme de la transmigration et du respect religieux qu'elle professait pour la vie, elle tira les règles saugrenues d'*ahimsâ* et cette crainte enfantine de causer la mort d'aucun être vivant ; la terreur du surnaturel ambiant et la crainte du péché conçu comme un fluide mystérieux communiqué par simple contact, la précipita dans un formalisme méticuleux. Si elle devina les lois mystérieuses que nous connaissons sous le nom de « conseils évangéliques », elle ne réussit pas à alimenter d'une nourriture saine la vie contemplative de ses mendiants et de ses bonzes, ni à organiser leur existence matérielle, car elle ignora la loi du travail. Elle compliqua ses rêveries mystiques d'un rituel qui prit de monstrueux développements en devenant autonome, elle les déshonora souvent par de tristes excès. Elle aimait ses dieux à la folie, bien qu'elle sût sur leur compte de terribles histoires ; elle déraisonna savamment sur les moyens qui mènent le fidèle au salut par et avec ces dieux : jamais satisfaite pleinement par le monothéisme religieux ou le déisme philosophique, elle confondit le dieu transcendant et personnel qu'exige sa dévotion, avec le dieu qui vit dans les forêts, dans les fleuves, dans la théorie bigarrée et « polycéphalique » des divinités inférieures, enfin et surtout dans notre âme elle-même. Dès que l'identité supérieure de l'âme qu'humilient les sens, la chair et les formes intellectuelles, avec l'âme souveraine du monde, qui est être en soi, pensée sans objet, joie sans limite, fut posée et démontrée, les rites préhistoriques qui rendent dociles les forces surnaturelles, la magie noire et la magie blanche eurent droit de cité dans la religion la plus hautaine ; mis au service de la doctrine purifiée, ce furent de précieux et de dangereux moyens pour la conquête de l'ambroisie, de l'immortalité, de l'union avec Dieu. Les phénomènes curieux de l'hypnose eurent une fâcheuse influence sur le développement de cette pieuse discipline. La théodicée, transcendante, accorda des lettres de naturalisation aux dieux les plus suspects ou les moins honnêtes, aux « totems » et aux serpents. Le porc, adoré par des montagnards incultes, est identifié au grand sanglier mythique. Et ce fut le plus

vaste, le plus encombré, le plus contradictoire panthéon du monde, indo-européen, dravidien ou hindou, superposition de doctrines, de mythes, de légendes et de liturgies, qui rappellent le temple bizarre évoqué par Flaubert dans sa *Tentation de saint Antoine*, avec des pratiques analogues à celles des cultes féminins du monde sémite, pratiques essentielles au salut, multipliées sans doute par la préoccupation de l'extase, engendrées par l'antique conception sexuelle de l'univers, ou par les tendances érotiques de tous les mysticismes désordonnés ; avec les exagérations répugnantes et farouches de l'ascétisme qui surprirent les voyageurs des derniers siècles, comme jadis les Grecs d'Alexandre ; avec des règles strictes de purification légale, aggravées par le système des castes ; et un formidable attirail d'armes mystérieuses, cuirasses et poignards, remèdes et poisons, qui défendent le fidèle contre les démons, contre ses ennemis, contre la maladie, ou lui permettent de prendre à son gré l'offensive : la toute-puissance du sorcier, du rite, de la formule, étant l'axe essentiel de cette religion dévote et amoureuse ; — à côté de cela, et chez les mêmes hommes, à l'occasion, des crises de vision mystique où s'épanche le sentiment du divin immanent presque aussi éloquemment que dans *Jocelin* ou la *Chute d'un ange*[1] ; où tantôt triomphe l'amour tendre et exalté du Dieu qui s'est incarné, propice aux fidèles, pour sauver tous ceux qui pensent à lui, fût-ce en blasphémant ; tantôt au contraire l'orgueil du prophète qui veut, comme les autres sauveurs avant lui, révéler au monde la vérité, c'est-à-dire la vérité pratique qui mène au « bonheur du Nirvâ*n*a », — ou bien des efforts vertigineux pour découvrir cette vérité nécessaire par la seule vertu du raisonnement, par l'exégèse presque volontairement tendancieuse des paroles sacrées.

N'entendez pas par cette expression les hymnes anciens (Veda, mantras), les vieux traités liturgiques brâhma*n*as, les majestueuses « méditations », connues sous le nom d'Upanisads qu'Anquetil-Duperron a découvertes, — et dont l'ensemble constitue à proprement parler la révélation (*çruti*) ; il faut, je crois, considérer comme ayant été aussi sacrées pour la pensée, non seulement les compilations juridiques, les épopées dont le caractère sectaire[2] n'est pas méconnu, mais encore les traités philosophiques, signés et presque datés, et que tout docteur en religion commentera suivant ses vues personnelles : tant il est avéré que si les auteurs de commentaires peuvent errer, les

1. J'aime assez le parallèle qu'institue M. J. Lemaître (*Contemporains*, VIe série) entre la poésie Lamartinienne et la poésie hindoue. — Notons, pour dire un mot de nos poètes, que Hugo a traduit presque littéralement dans la pièce « Suprématie », la *Kenaupanisad* (troisième Kha*nda*), et cité Manou III, 33, 56, V, 130, dans Notre-Dame (liv. VII, chap. 4) : les règles de l'onomastique sanscrite appliquées au nom de la Esmeralda ! — On connaît les poèmes hindous de Leconte de Lisle.

2. Par opposition aux religions védiques et au brahmanisme officiel, on entend par religions sectaires les religions visnuites (de K*rsn*a, de Râma) et çivaïtes. Tout Indien d'ailleurs appartient à une secte. Les livres des sectes sont par excellence les Purâ*n*as et les Tantras.

anciens *Sûtras* contiennent sans mélange la vérité ; tant l'Inde est profondément conservatrice, car si elle renouvelle toutes les doctrines, c'est pour aboutir par des chemins déjà parcourus à un carrefour fixé d'avance, persuadée du reste que le nouveau est identique à l'ancien, et, confessons-le, ne s'abusant pas trop sur ce point.

Que sa philosophie soit un perpétuel recommencement, qui pourrait trop s'en étonner ? Elle a, voici deux mille ans environ — l'expression est assez vague pour être peu compromettante — découvert toute la part de vérité qu'elle devait et pouvait découvrir : les outils nécessaires à une enquête scientifique lui ont toujours manqué ; l'observation est demeurée enfantine ; et, pour dire le vrai, soucieux du seul nécessaire, ses savants n'ont jamais prétendu construire la science du monde ; la vérité, la connaissance n'est pas leur but immédiat, mais bien le bonheur et le salut. Qu'importe pour la réalisation de ce but l'examen de la nature extérieure ? Rien, ou peu de chose. Avant Pascal et tant d'autres modernes, il semble que brahmanes et bouddhistes l'aient senti : la seule science qui puisse promettre à ses adeptes le bonheur vrai, qui n'est vrai que s'il est durable, c'est la science de la douleur, de sa cause et de sa destruction, la science du péché et du pardon. Et quelle est cette douleur ? c'est la douleur de naître, de vivre et de mourir ; douleur moins sensible aux misérables attachés au labeur épuisant de notre monde occidental, mais non sevrés de ses plaisirs médiocres, qu'à des organisations contentes de peu et que seule fait vibrer l'attente d'une joie définitive et complète. Quelle est la cause de cette douleur ? grave problème, qui trouve une solution fort raisonnable dans le dogme des existences antérieures et de la responsabilité. Tout acte bon ou mauvais entraîne récompense ou châtiment ; la souveraine efficacité de l'acte même (*karman*) mûrit le fruit, doux ou amer. Si la balance fléchit du côté du péché, l'âme renaîtra dans le corps d'un damné, d'un animal, ou d'un homme prédestiné à la souffrance ; quand elle aura payé la dette du péché, l'âme sera appelée à des destinées supérieures. Et cette transmigration, qu'il faut supposer sans commencement — et d'ailleurs à quoi bon sonder cet insoluble problème ? — se poursuivra dans l'avenir jusqu'à un terme qu'il dépend de nous de fixer. L'œuvre bonne, accomplie dans un but intéressé, fût-il surnaturel (et le surnaturel n'existe pas dans l'Inde comme nous l'entendons, car le monde à venir, *paraloka*, fait partie, comme le monde présent, *iha loka*, de l'ensemble des choses visibles), l'œuvre bonne, mais intéressée, mérite sans doute une récompense ; mais celui qui nourrit son âme de la nourriture immortelle, qui ne veut pas mériter pour lui-même, et abandonne, comme son aumône, aux hommes, ses frères, le mérite de sa charité, — toute récompense lui sera-t-elle ôtée ? Oh ! que non pas. Il a arrêté le mouvement de la pensée génératrice d'actes nouveaux et de pensées ; il a arraché les racines du désir, désir de jouissance, désir d'existence ; l'existence, telle que nous la connaissons et la pouvons concevoir, va s'éteindre, car l'aliment lui fait défaut. Que deviendra

l'âme elle-même ? pour les déistes, elle retourne vers l'âme universelle, et s'assimile au grand Tout, dont elle n'est pas virtuellement séparée ; pour d'autres, elle demeurera isolée sans qu'on puisse rien dire d'elle, sinon qu'elle est ; pour les psychologues qui ne reconnaissent pas dans l'âme une entité métaphysique, mais une trame continue de moments intellectuels, une série dont la mémoire et la responsabilité constituent l'unité, une entité biologique en un mot et perpétuellement renouvelée, — le problème de la fin se pose dans des conditions qui paraissent différentes : n'en doutons pas, à notre point de vue la solution logique est le pur néant ; mais les Hindous ont-ils jamais poussé jusqu'au bout leurs déductions ? et d'ailleurs notre expérience spéculative n'a pas trouvé le dernier mot du problème, et nous perdons l'habitude de raisonner sur l'infini. Les Hindous y sont habiles : n'est-il pas quelque chose de différent de l'existence, qui soit indicible ? l'intelligence ne se meut que dans le domaine du relatif et du contradictoire ; — toutes nos conceptions sont : « antithétiques » : le présent n'est pas séparable du passé et de l'avenir ; l'atome ne peut être étendu, et la réunion des atomes constitue des corps étendus ; le sujet de la connaissance n'est pas distinct de son objet, et ne peut pas ne pas en être distinct ; les universaux n'existent pas comme tels, et cependant certaines choses se ressemblent, certaines choses diffèrent ; il n'y a pas de limite bien tracée, quant à leur action sur nous, entre la chose signifiée et le signe, si celui-ci est tenu pour réel ; la notion d'être suppose celle du non-être, la notion du moi celle du non-moi ; peut-on admettre qu'une chose ayant existé, cesse d'exister ? ou soutenir sérieusement que l'être qui jouit du fruit d'une action soit identique à celui qui l'a accomplie ? on ne peut concilier le fait de l'identité et de la permanence, attesté par la vie morale, avec celui du devenir.

Aussi les plus hardis parmi ces étranges philosophes ont-ils, pour avoir fait le tour de tous les systèmes, une merveilleuse sérénité d'âme : ce néant auquel aboutit la doctrine « de la cessation de l'activité de la pensée (*citta-vrtti-nirodha*) », n'est pas pour les effrayer : car c'est, non pas le néant absolu, mais le néant de tout ce que nous connaissons, le néant de toutes les contingences qui vraiment ne valent pas la peine, et qui d'ailleurs se dissolvent si on les fouille avec « le scalpel de la science » *prajnâ-çastra* ; c'est la félicité suprême (*nihçreyasa* « bonheur du *nirvâna* » *nirvânasukha*) vers laquelle s'acheminent les âmes d'élite, préférant pour y parvenir toutes les douleurs, même celles de l'enfer, aux joies médiocrement quintessenciées des multiples paradis, joies renouvelées pendant des milliards de siècles : telle est « la conduite des *Bodhisattvas* » (*bodhisattvacaryâ*) ou adeptes du grand Véhicule du Bouddhisme ; c'est, à vrai dire, le réveil ; c'est « la grande surrection » (*mahâ-udaya*) ; c'est — n'essayons pas de définir ce qui de sa nature est indéfinissable ? — la suprême réalité, la seule réalité, tout le reste n'étant qu'apparence. Qu'on ne s'y trompe pas cependant : ce mysticisme, condamné à des

chutes douloureuses, propice aux extases stériles et à l'engourdissement de la vie mentale, n'est pas, même abstraction faite de la réalité suprême, indéfinissable et trop abstraite, un nihilisme pur : les apparences, dont fait fi l'orgueil métaphysique ou religieux, sont d'incoercibles réalités : elles sont connaissables par l'expérience, par le raisonnement, par la révélation des êtres divinisés qui, dans notre univers d'existence relative et provisoire, se sont élevés au rang de conseillers et de protecteurs des autres créatures. Le nirvâ*n*a ou « extinction définitive », n'est qu'un idéal lointain de la vie religieuse. Pendant de nombreux « éons » (*kalpas*) pour les saints, pendant l'éternité tout entière pour les fous, la voie de la transmigration restera ouverte, et les lois certaines, d'où dépendent la douleur et la joie, resteront immuables. Il y a, si je puis ainsi parler, au-dessus du monde dans lequel évoluent les êtres célestes, les hommes, les bêtes et les damnés, — monde dont tous les compartiments sont minutieusement décrits et connus de science sûre, et qu'on ne peut pas nier sans être un « *nâstika* » ou nihiliste, — il y a au-dessus de ce monde contingent, un monde transcendant, placé très loin de nous au point de vue du temps, plus loin au point de vue des éléments qui le constituent, ceux-ci étant par définition inintelligibles : ce monde supérieur, il se peut que certaines écoles l'aient conçu comme un pur néant ; on peut, en tout cas, en faire pratiquement abstraction. Que dis-je ? les sectes religieuses le suppriment, en définissant le Dieu sauveur comme éternel, en prêchant le bonheur définitif dans la bienheureuse présence, dans la tendresse de ce Dieu quel que soit son nom (surtout *Amitâbha* chez les bouddhistes et *K*rsn*a* chez les Hindous) ; et les sectes athées, qui isolent l'âme dans « l'agnose » finale, disposent, pour asseoir les lois de la morale et de la religion, de firmaments multipliés, de paradis et d'enfers, auxquels on peut à peine reprocher de ne pas être absolument éternels. Les chiffres avec lesquels jonglent les Hindous, 1 suivi de 84 zéros multipliant mille siècles humains, arrivent à confondre l'indéfini sur l'infini.

Il faut, à mon avis, insister sur cette observation ; non pas seulement pour noter les concordances de la conscience indienne avec la conscience chrétienne, mais surtout, — car nous nous abstenons de toute philosophie comparative, — parce que la conception entière de la vie religieuse de l'Inde se trouve radicalement faussée dès qu'on ne la met pas au premier plan et en pleine lumière. Les circonstances actuelles, et ce qu'on appelle l'évolution religieuse contemporaine « vers l'irréligion de l'avenir [1] » donnent à cette observation une certaine urgence : il est très à la mode d'échafauder une morale, réservée d'ailleurs et philanthropique, indépendante de toute théodicée et de toute croyance à la vie future. L'Inde offre, dans le Bouddhisme notamment,

[1] M. Guyau, qui a inventé cette curieuse formule — elle a du moins le mérite de la sincérité, — était, m'assure-t-on, un homme sincère et intelligent.

des matériaux excellents pour la construction de cet édifice; et l'étrange propagande bouddhique, plus active d'ailleurs dans le monde anglo-saxon que chez nous, ne sait pas louer assez éloquemment la supériorité du bien accompli pour le bien et sans espoir de récompense, le nirvâna atteint dès cette vie par l'apaisement du désir, la mort acceptée ainsi qu'une destruction nécessaire à la vie des autres êtres, la charité pour les hommes et toute créature imposée par notre solidarité vis-à-vis de la douleur et de la mort, l'espoir dans le perfectionnement probable de l'humanité, le mépris de toute religion positive, la science investie de pouvoirs souverains, la conscience guérie de toute superstition... : tout cela comme chez les bouddhistes. Cette doctrine nous demeure indifférente; mais soutenir qu'elle se recommande de l'expérience séculaire du Bouddhisme riche encore aujourd'hui d'énergies morales, c'est, non seulement confondre des époques et des « cérébralités » distinctes, mais encore commettre un véritable mensonge historique; et nous sommes si dilettantes, par tant de côtés, que ce mensonge n'est peut-être pas sans portée. — Il ne faut pas oublier un seul instant que toutes les doctrines et toutes les vertus de l'Inde ont leur source dans des dogmes religieux, notamment dans l'inébranlable croyance à la survivance de la personnalité consciente et responsable[1].

D'ailleurs, et sauf sur ce point capital, la pensée indienne est floue, contradictoire, imprécise en raison même de sa subtile précision, vaine parfois, et presque toujours déconcertante. Ce n'est pas notre faute si nous ne l'entendons pas : sans oublier les nombreuses difficultés de la tâche, l'étendue des textes, les obstacles que présente la langue, l'absence de toute chronologie littéraire, la survivance des anciennes données religieuses, légendaires et rituelles : c'est sans doute pour cela que les indianistes ne sont pas toujours d'accord sur la nature vraie et le caractère des religions indiennes. De ce sujet, il ne faut pas parler, si l'on craint scrupuleusement l'inexactitude : la règle qui, dans l'Inde, pour ce motif, prescrit le silence durant certaines cérémonies, me paraît ici très justifiée[2]. Et le malheur, c'est que les contradictoires sont vrais : le bouddhisme sans doute nie l'existence de l'âme, défend au moine de penser à ses anciennes existences, ne veut pas savoir si Bouddha existe ou n'existe pas après sa mort : et cependant les livres bouddhiques sont pleins du récit des existences antérieures du Bouddha et de ses moines, les reliques du Bouddha sont vénérées dès le

1. Le néo-bouddhisme fait, naturellement, litière de cette croyance. Je ne crois pas qu'elle soit indiquée dans la fameuse « plate-forme » du « colonel » Olcott. Et il se trouve des « scholars » du plus grand mérite pour la méconnaître dans le Bouddhisme historique : le malentendu, on s'en doute, ne peut être expliqué en peu de mots; et nous nous en occuperons dans une prochaine chronique.

2. « .... Une fois les feux établis, on ne doit rien dire d'inexact; or, quand on parle, il est impossible de ne rien dire d'inexact ». S. Lévi, *la doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, p. 167.

jour de son « départ », et ses statues, que des artistes grecs modelèrent sur le type d'Apollon, sont, dans tous les pays bouddhiques, de précieuses idoles. Il n'y a pas d'âme permanente ; soit, mais le fruit d'une faute, fût-elle légère, poursuit le coupable, fût-il à la veille de la suprême « bouddhification » ; mais un hommage distrait à un Bouddha préhistorique vaut aujourd'hui à cette nonne l'inappréciable bienfait d'entendre le Bouddha, et de recevoir de sa bouche les commandements du salut ; « les Bouddhas ne sont que des révélateurs du chemin ; faites vous-même effort pour votre salut », « aucun être ne peut contribuer au bonheur d'autrui » : telle est la parole du Maître, et, nous dit-on, la foi orthodoxe : néanmoins le Bouddha, qui connaît les dispositions des cœurs, ne ménage-t-il pas, « aimant les créatures comme un père ses enfants », toutes les circonstances de la conversion ? n'accomplit-il pas pour cette fin les miracles appropriés ? l'Église n'approuve-t-elle pas les aumônes faites pour le bénéfice des trépassés? — Ces exemples, appuyés par les livres d'une seule secte parmi les innombrables écoles bouddhiques, pourraient être aisément multipliés ; — et si nous considérions le Bouddhisme indien dans son ensemble, l'incohérence essentielle de la doctrine passerait inaperçue, tant seraient déconcertantes les divergences et les ressemblances des Églises. Et de même dans toutes les divisions et les subdivisions de l'hindouïsme ; n'indiquons qu'un fait suffisamment suggestif : on sait que la doctrine de la transmigration et de ses corollaires, le ciel et l'enfer hindous, est inconnue aux vieux livres védiques : les anciens « âryas » croyaient à une survivance obscure, dans la tombe ou dans un érèbe mystérieux, et des rites préhistoriques, très ingénieusement étudiés par Fustel de Coulanges, rites de sépulture, banquets mortuaires, culte des mânes, témoignaient de cette croyance aux « Pères ». Ces rites et ce dogme, l'Inde les a conservés intacts, bien qu'ils soient en contradiction avec la croyance nouvelle à la transmigration.

Si la pensée philosophique de l'Inde, qui est toujours pensée religieuse, se dérobe le plus souvent à notre critique au moment même où la curiosité est la plus vive, que dire de ce qui constitue à proprement parler l'hindouisme, de cet ensemble de théogonies et de superstitions, contemporain sans doute du Veda, et qui, toujours vivace, couvre l'Inde moderne de sa stupéfiante végétation ? Comment en raconter l'histoire, comment le comprendre, comment même le décrire ? Il semble *a priori* impossible de commettre des anachronismes quand on traite des religions de l'Inde, et c'est un procédé commode de parler de ces religions *in abstracto*, indépendamment du temps et de l'espace. Mais quels inconvénients n'en résultent pas, et que l'impression générale est fausse dès qu'on renverse les divisions commodes de védisme, bouddhisme, ancien brahmanisme, hindouisme ! Mais si l'on veut maintenir ou reconstruire ces barrières, sortes de garde-fous, — suivant, je crois, une jolie expression de M. Barth — qui préservent l'indianiste de chutes trop grossières, combien ce classement est arbitraire au

point de vue chronologique comme au point de vue de la distinction des sectes! Qu'est-ce qui ressemble davantage à un dévôt du Bouddha Amitâbha, si populaire aujourd'hui au Japon, qu'un fidèle de Vishnou? à un adepte du tantrisme bouddhique, qu'un sectaire brahmaniste « de la main gauche »? Les yogins de toutes les sectes et de toutes les époques sont cousins germains; les spéculations liturgiques des *brâhmanas* se retrouvent dans les *tantras* çivaïtes et bouddhiques; les symboles du vieux Bouddhisme sont solaires ou védiques; l'ancienne *gâyatrî*, ou hymne du matin, qui est presque indo-européenne, vibre encore sur les lèvres des brahmanes, et trouve dans les prières plus modernes, bouddhiques ou hindoues, son exacte contre-partie. Comparerons-nous la scolastique des brahmanes et celle des bouddhistes, leurs frères ennemis? les rituels du culte *pûjâ* presque païen des divinités tribales avec les rituels académisés des Églises savantes? Les divinités d'origine évéhériste et celles qui sont probablement d'origine solaire ou météorologique apparaissent confondues, tant les premières sont ornées de symboles naturalistes, tant les secondes sont anthropomorphisées. Toute chronologie est chancelante, ou plutôt la seule chronologie qui soit stable, étant donnée l'extrême confusion des dieux, des cultes, des théologies et des littératures, c'est une chronologie interne et subjective, qu'effraient les formules précises et que les dates mettent en déroute

Nos documents sont tous ou presque tous d'origine savante et, en quelque sorte, officielle; ils ignorent de parti pris ce que Garrez, — ce grand esprit dont la disparition fut, avec d'autres deuils irréparables, un des malheurs de l'indianisme français, — appelait le Çûdrisme, du nom de la caste infime des Çûdras, qui personnifiait pour lui la masse anonyme des Hindous. C'est dans cette couche profonde de la nation, mêlée d'éléments ethniques très distincts, que se sont élaborées les grandes religions qu'on dénomme Bouddhisme, K*rsn*aïsme, Çivaïsme; c'est dans son sein que sont incessamment recrutés, malgré le préjugé de caste, les moines mendiants et les ascètes qui cimentèrent l'union des multiples provinces, furent et sont encore d'admirables missionnaires; c'est l'effervescence religieuse et mystique de cette plèbe sans nom qui explique et la dévotion, trait caractéristique de l'Inde savante, et la survivance des pratiques archaïques, et l'achèvement parfait de toutes les figures divines ou héroïques quand elles apparaissent dans les livres.

Affirmer qu'un dieu est postérieur à tel livre parce qu'il n'y est pas fait mention de ce dieu, c'est un procédé commode; mais l'argument *ex silentio* n'a pas de valeur dans l'Inde, dater un livre parce que telle donnée, certainement récente, y est mentionnée, c'est oublier que beaucoup de livres ont été faits et refaits à diverses reprises. Les *Purânas*, ou « livres sur l'antiquité » sont, dans leur ensemble et dans leur état actuel, des compilations presque modernes; mais qui affirmera qu'ils ne méritent pas, en somme, leur nom?

En un mot, et pour de multiples raisons, dont plusieurs ne peuvent être expliquées sans un étalage d'érudition inutile ici, rien n'est peut-être plus malaisé que d'exposer l'histoire et les principales caractéristiques des religions de l'Inde. Difficile à connaître, cette histoire ne peut pas être racontée : pour peu qu'on y regarde de près, l'histoire des religions présente partout de sérieuses difficultés ; mais au moins les Églises ont-elles souvent des archives authentiques, des chroniqueurs attitrés, des crédos orthodoxes ; et la vie religieuse des fidèles est-elle généralement réglée par les définitions des conciles et la doctrine du clergé. Le problème des origines seul est complexe. Ici rien de semblable : dans la trame très lâche des diverses traditions, de larges lacunes désorganisent l'histoire des évolutions religieuses, tantôt progressives, tantôt archaïsantes, et la connaissance que nous en avons. Nos documents sont aussi mystérieux par ce qu'ils disent que par ce qu'ils taisent. Et c'est la religion d'un monde tout entier, très différent du nôtre par la race et par la civilisation, monde non fractionné en patries historiques, néanmoins prodigieusement divers et constitué par une superposition unique de couches sociales, qu'il s'agit d'explorer et de reconstruire, en éclairant l'histoire obscure de deux ou trois millénaires.

II

De très bons livres ont été écrits sur les religions de l'Inde : notre but, certes, n'est pas de les refaire ou de les expliquer en ces chroniques forcément rares et succintes. Il a paru nécessaire de développer les considérations qui précèdent, pour que le lecteur fût à même d'apprécier les vues d'ensemble qui se dégagent d'après nous de l'étude des religions indiennes ; mais nous avons l'intention d'être désormais aussi objectif qu'il est possible, et d'esquisser, évitant toute ambitieuse pensée, quelques-uns parmi les innombrables épisodes dont l'histoire fragmentaire constitue l'histoire des religions indiennes ; tâche modeste, qui peut être utile : le détail seul, dans cet ordre de recherches, est vrai ; les théories historiques sont dangereuses, sinon fausses : quelque service qu'elles puissent rendre au spécialiste, elles abusent le lecteur mal informé. L'épisode isolé du contexte perd, il faut l'avouer, une partie de sa signification, et doit être interprété avec une rare prudence ; fut-il d'ailleurs exposé suivant toutes les règles de l'art, il n'a pu être choisi qu'en vertu d'une théorie subjective : je m'efforcerai, en évitant moi-même toute méprise grossière, de n'être pas un guide trop infidèle. Le petit livre de M. A. Barth, intitulé : « Les Religions de l'Inde » — nous sommes aujourd'hui forcés de le lire en anglais, — qui demeurera, croyons-nous, la Bible des indianistes, sera sur toutes choses notre règle : il n'est permis d'abandonner l'avis qu'il professe, qu'à la condition d'en prévenir le lecteur : garan-

tie, ce semble, suffisante. — Les sujets dont nous aborderons l'examen, sommaire ou détaillé, suivant l'occasion, nous seront indiqués par la nature même de cette Revue consacrée surtout à l'histoire et à la littérature chrétiennes : les rapports, tant historiques que doctrinaux, des religions indiennes avec la religion de l'Occident, préoccupent, pour des motifs divers, de nombreux esprits ; et notre attention se portera de préférence sur les traditions relatives aux chrétientés Nestoriennes ou de saint Thomas, sur le problème difficile des emprunts réciproques du monde méditerranéen et du monde indien ; nous montrerons quelque prédilection pour la dévotion bouddhique et k*r*-*sn*aïte, pour les discussions instituées dans l'École sur la révélation (*çruti*) et la tradition (*smrti*), sur Dieu-providence, sur Dieu-sauveur[1]. — La complexité des problèmes essentiels de l'histoire des religions, les soustrait à une analyse rapide : on ne peut dire beaucoup de choses en peu de mots, sous peine d'être inintelligible ou inexact. Aussi, comme notre point de vue est non celui du spécialiste, mais celui du savant étranger à nos études, et qui tient à ne pas y être tout à fait étranger, qui veut profiter pour ses propres travaux des résultats acquis ailleurs, notre souci sera surtout d'être clair, d'indiquer des livres et des articles de lecture facile, d'examiner de près des épisodes d'étendue limitée, d'interprétation sûre, et qui soient intéressants. L'ensemble de ces chroniques constituerait, si nous étions assez heureux pour réaliser le plan que nous fixons, un répertoire anecdotique des doctrines, des faits et des personnalités qui sont de nature à exciter la curiosité du non-spécialiste. Nous devrons tantôt faire œuvre de lexicographe en définissant des mots qui couvrent des doctrines souvent abstruses : brahman, âtman, karman, yoga, buddha, bodhisattva... ; tantôt d'historien, en écrivant l'introduction nécessaire à l'intelligence de la page dont nous présenterons la traduction ou l'analyse ; plus souvent de critique, soit en formulant des réserves au sujet de telle ou telle théorie, — soit, ce qui sera plus aisé et plus fécond, en prônant le mérite d'un beau livre souvent méconnu dans la foule des publications purement techniques. Et par là même nous pourrons éviter dans une certaine mesure, et corriger le vice essentiel de toutes les études fragmentaires, destinées à des lecteurs non instruits de l'ensemble et incapables de mettre les choses au point : outre l'aspect qu'illustre l'écrivain, indigène ou européen, le fait en présente une foule d'autres souvent plus significatifs sous d'autres rapports : et les Hindous le savent mieux que personne, car ils ont inventé un joli apologue que je veux raconter ; la couleur locale ne lui manque pas, non plus que la portée philosophique : « Le roi, désespérant de réconcilier les docteurs, ordonne qu'on amène dans

1. Les écrits du R. P. Roussel, qui sont excellents, nous fourniront une abondante moisson d'observations justes. Ils sont presque tous « comparatifs ».

la salle des discussions métaphysiques les aveugles de la ville et l'éléphant royal : tandis qu'un des aveugles est agenouillé vers les pieds de l'animal gigantesque, un second tiendra dans la main l'extrémité de la queue, un troisième examinera au toucher la défense aigüe; un autre les replis de l'oreille, un autre encore la main charnue qui termine la trompe. Chacun répond diversement à la question prévue : « Qu'est-ce que vous touchez? Ce sont des colonnes, c'est une lance, etc. [1] » — Eh bien, par le fait même que nous donnerons une large place à la bibliographie, support et occasion de ces chroniques, même en sacrifiant au désir d'être quelquefois précis à l'excès, même en cédant à la nécessité — je crois que c'est une nécessité — d'être tendancieux, et, comme disent les Anglais, « one-sided », — on ne pourra point nous reprocher de montrer un seul côté du bouclier, d'examiner seulement la queue ou l'oreille de l'éléphant.

III

S'il nous faut, après tous ces préliminaires, aborder notre tâche, nous ne pouvons mieux le faire qu'en décrivant quatre livres, dont trois déjà sont anciens, mais qui sont d'un très grand prix, étant des œuvres d'absolue sincérité, d'une grande valeur scientifique et en même temps, à des degrés divers, des livres d'initiation : l'ouvrage de M. l'abbé de Broglie : *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions*; *Les religions de l'Inde*, de M. Barth et les *Religions of India*, de M. Hopkins; les *Études sur l'Extrême-Orient*, par sir Alfred Lyall. Qui aura lu ces quatre volumes n'aura plus grand'chose à apprendre, d'ici longtemps, sur le sujet.

Le livre de M. de Broglie[2] présente ce grand avantage d'avoir été médité par un penseur très distingué, non indianiste de profession, mais dont l'érudition fut mûrie par de vastes lectures et la longue familiarité des professionnels : il s'est formé une idée exacte de tout ce qui est important; chez lui, aucune fantaisie, aucun parti-pris : peu lui importe *a priori* que le Veda soit jeune ou vieux, sublime ou ridicule. L'extrême division du travail, imposée par les circonstances, rend les spécialistes suspects : l'étudiant des sources pâlies du Bouddhisme est bien mal placé pour apprécier le *Lalitavistara* ou le *Lotus*; les exégètes du Rigveda ont des préjugés contre les divagations liturgiques des Brâhmanas ; nous épousons, bon gré mal gré, la

1. Bouddha prêcha cette histoire pour montrer l'inutilité des recherches ontologiques. Librement d'après Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* (*Sacred Books of the Buddhists II*), p. 187-188.

2. 1re éd. 1885; 3e éd. revue, corr. et considérablement augmentée, 1897; pp. XXX, 428. Paris, Putois-Cretté.

tendance spéciale aux livres dont nous faisons une étude plus approfondie ; et telle querelle entre orientalistes en 1900 n'est que l'écho d'une ancienne dissension entre les Hindous. M. de Broglie voit les choses du dehors. C'est un avantage doublé d'un péril qu'il sait éviter : certes, il cherche à voir clair ; mais, trop judicieux, trop prudent pour procéder à des simplifications arbitraires, il ne sacrifiera jamais l'exactitude à ces comparaisons faciles qui ramènent brutalement aux nôtres les concepts hindous : car on ne peut, sans mécompte grave, conserver aux mots religion, philosophie, Dieu, foi, athéisme, leur valeur habituelle. « Les siècles ont leur physionomie, même dans l'Inde [1] » : M. de Broglie ne l'oublie jamais; mais il ne va pas méconnaître, par un contraire excès, les caractères communs à toutes les disciplines religieuses et à toutes les communautés de l'Inde ; il n'établit pas entre les écoles les plus distinctes, entre brahmanes et bouddhistes, entre « les religions du livre » et les fois populaires, cette opposition radicale qui est l'hérésie des profanes de l'indianisme; il donne de la secte, du *samsára* (ou tourbillon des existences), du « pessimisme hindou » et du panthéisme, de la vie brahmanique, du Veda même, une idée juste : excellent toujours, quelquefois parfait. « Je suis heureux, dit M. Barth, de rendre un hommage sans réserve à la parfaite mesure et à la compétence avec lesquelles M. de Broglie a traité des religions de l'Inde. Dans un cadre restreint il n'a rien oublié d'essentiel. Les faits ne sont nullement arrangés en vue d'une cause à défendre : ils sont présentés fidèlement, avec leurs justes proportions, et chose rare quand l'écrivain n'est pas de la partie, la couleur est en général exacte jusqu'à la nuance [2]. »

Le livre ne répond pas exactement à son titre : seuls reçoivent une solution les problèmes qui intéressent directement la chrétien ; et la question des origines attire trop souvent, à mon gré, l'attention de l'auteur, au détriment de certains points plus susceptibles d'un examen scientifique. Un des spectacles les plus instructifs que présente l'histoire indienne, c'est l'impuissance abolue des Églises les plus spiritualistes et les plus décentes, à faire propagande utile, à établir de sûres barrières contre les superstitions ambiantes, à défendre leur clergé même des pires aberrations ; ou bien parce que l'atmosphère hindoue est décidément trop imprégnée de folie mystique et orgiaque ; ou bien parce que la vérité, de sa nature, échappe à la prise des intelligences humaines et ne se laisse apercevoir que pour se dérober ; ou bien parce que l'équilibre s'établit difficilement entre la tendance ascétique et les nécessités de la vie, faute de la vérité intégrale et d'une organisation parfaite du groupe central et directeur. Par le fait, les religions indiennes s'adressent surtout aux ascètes et aux prédestinés. On n'est vraiment bouddhiste, que si l'on est moine.

1. De M. Barth, à propos d'un livre de M. Bourquin, *Revue de l'Histoire des Religions* (*R.H.R.*) XIX, 150.
2. Bulletin (*R.H.R.*), X, 465. Cf. *Ibid.* Réville, X, 362 et préface 3e édit.

Les problèmes abondent dans la direction que j'indique ici : ils ne sont abordés que très incidemment par M. de Broglie. D'information très sûre, les pages consacrées à l'Inde par ce vénérable savant sont en même temps d'une lecture très facile [1]. Rien de plus reposant et de moralement plus sain que de se mettre à l'école d'un maître armé d'une doctrine aussi solide et aussi généreuse ; rien de plus consolant pour l'indianiste croyant ou incrédule, que de voir les résultats de ses modestes travaux mis en œuvre pour la recherche de la vérité : c'est une consolation assez rare [2]. J'ai souvent recommandé ce livre, au point de vue strictement « pédagogique » ; je suis heureux de le faire ici une fois de plus.

L'œuvre de M. A. Barth (sans parler de publications qui ne nous intéressent pas pour le moment, on ne peut séparer du livre « les Religions de l'Inde [3] », la série des « Bulletins » et les articles publiés, depuis 1896, dans le *Journal des Savants*), l'œuvre de M. Barth réclame non pas des éloges, la chose est trop superflue et je n'ai pas qualité pour les formuler — mais une description au moins extérieure. On ne décrit pas, à vrai dire, pas plus qu'on analyse des livres qui contiennent l'essence (sâra) et la saveur (rasa) non seulement des choses indiennes, mais encore de tout ce qui a été dit de bon sur l'Inde par les hommes du métier. — L'indianiste reste le plus souvent confiné dans une province de la littérature, il acquiert de seconde main ou à peu près la connaissance superficielle des questions étrangères à sa spécialité. M. A. Barth a lu les textes religieux et laïques : le Veda et les purâ*n*as, les épopées et les *darçanas* (disciplines philosophico-religieuses), les textes qui traitent de la grammaire, de l'*alam*kâra (rhétorique), de la médecine... ; il est, dans la force du terme, un indianiste.

Dans la mesure du possible, à force de clarté dans le style, qui est parmi les plus sobres et les plus savoureux, à force de clarté dans la pensée, M. Barth rend la science abordable. Dans la mesure du possible, car il ne faut pas oublier que l'histoire de l'Inde n'est pas faite, si jamais elle se fait ! les matériaux incomplets ou inutilisables donnent, parmi les décombres accumulés, des constructions qui varient suivant le génie de l'architecte : sans doute, il est une sorte d'étiage de l'opinion, une manière de juste milieu, et l'on pourrait

1. Not les pp. 142-200.

2. « Sans être évêque [anglican], on peut être agacé de tout ce qui se débite sur le bouddhisme. » Barth, dans *Bulletin* 1893-1894, II, p. 35, à propos du livre de M. R. S. Copleston, évêque de Colombo : *Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon*, Londres, 1893.

3. Fischbacher, 1879 ; Extrait de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de M. F. Lichtenberger, 175 p., grand in-8°. Traduction anglaise du Rev. S. Wood, constitue une deuxième édition qui a été réimprimée pour la troisième fois en 1891, (XX, 309, etc., p.); Londres, Kegan etc. Elle se distingue de la première par la richesse de la bibliographie. La préface est importante.

écrire quelques volumes sur l'Inde, voire un *Grundriss*, sans inquiéter personne ; — mais l'auteur n'écrit pas, comme le firent quelques orientalistes parmi les plus illustres, pour le médiocre plaisir d'écrire ; il va droit aux difficultés, dissipe les équivoques, et expose en pleine lumière cette pauvre science qu'est, à l'heure actuelle, la science des religions de l'Inde. Mais où trop de confiance serait blâmable, un scepticisme dissolvant serait désastreux : M. Barth expose, interprète, ordonne, construit en un mot. Dans les « Bulletins » comme dans les « Religions », les appréciations historiques, les hypothèses, les démonstrations, les conclusions, sont aussi nombreuses, et en somme, de portée plus significative, que les aperçus purement critiques ou négatifs. Le fait demeure, il est vrai : les données divergentes sont imposées par l'observation, et les détails innombrables s'analysent et se classent difficilement ; mais tandis que les historiens de médiocre génie arrivent seulement à isoler les contradictions, impuissants à les concilier, et que les hommes de la synthèse violentent les documents sans le savoir, M. Barth, par une analyse plus délicate, par une intelligence plus intime des choses, parvient souvent à saisir, et, miracle nouveau, à traduire en français, langue rebelle entre toutes à l'équivoque, la réalité concrète en laquelle se concilient les contradictoires.

Malgré les multiples découvertes de ces dernières années, le livre de M. Barth n'a pas vieilli, sauf peut-être certains paragraphes consacrés au Jainisme. Trop incompétent en ce qui regarde les choses védiques, qui constituent à mon sens et jusqu'à un certain point une province à part dans l'indianisme (mais Barth, p. 2 : « Nous nous proposons pourtant d'être plus complet en ce qui regarde les Vêdas, à cause de leur importance exceptionnelle, toute la pensée religieuse de l'Inde se trouvant déjà en germe dans ces vieux livres »), j'avouerai sans hésitation que le chapitre du Bouddhisme paraît aujourd'hui inférieur aux magistrales études sur le Brahmanisme et l'Hindouisme [1]. Mais ce manuel admirable, qui devait exercer une large influence sur l'opinion, et vulgariser, par douzaines, des vues révolutionnaires quoique éminemment justes [2], fut le point de départ de la publication des « Bulletins des religions de l'Inde », qui rendent compte de toutes les tentatives nouvelles, apprécient et contrôlent leurs résultats, scandent — si la métaphore nous est permise — tous les progrès de notre science.

Sommaires au début (le Bulletin de 1881, qui est le second en date, ne

1. La rédaction de ce chapitre fut un tour de force : un article spécial de l'encyclopédie de M. Lichtenberger était réservé au Bouddhisme : « Nous ne toucherons à ses doctrines et à son histoire qu'autant qu'il sera nécessaire pour expliquer sa fortune, et pour marquer la place qui lui revient dans le développement religieux de l'Inde » (p. 64).

2. Les historiens de l'Orientalisme ne devront pas négliger le compte rendu qu'a donné du livre de M. Barth, au lendemain de sa publication, un des rares savants

compte que 26 pages [1] ; celui de 1882, 44 ; celui de 1885, 67, ils vont s'élargissant : le Bulletin de 1889, formé de deux articles, a presque 100 pages, celui de 1893-94, 163 ; et le bulletin en cours de publication (1899-1900) accorde 38 pages au Védisme et à l'ancien brahmanisme, à peu près autant au brahmanisme, plus du double au bouddhisme de plus en plus exigeant. Reste l'examen des religions « sectaires » ou hindoues à proprement parler, auxquelles seront rattachées l'épopée et les Purâṇas. Il faut aussi remarquer que l'auteur se contente en diverses occasions de signaler les comptes rendus publiés dans la Revue, ceux notamment dus à MM. Foucher et Finot.

Dans le *Journal des Savants*, M. Barth a traité du Veda à l'occasion d'un beau livre de M. Oldenberg [2], du Mahâbhârata à propos d'un livre hardi mais suggestif du Père Dahlmann [3], du Bouddhisme au VIe et VIIe siècle à l'aide des documents récemment traduits du chinois par MM. Chavannes et Takakasu [4]. Dans la série d'articles qu'il consacre au *Grundriss* de la philologie indo-arienne [5], l'inestimable Manuel bouddhique de M. Kern, et les estimables mémoires qui lui font cortège, fournissent matière à des observations d'autant plus précieuses que le *Journal des Savants* n'est pas un journal d'indianistes, et que la nature même des fragments d'un *Grundriss*, nécessairement synthétique, attire l'attention vers les problèmes d'ensemble et l'orientation de la recherche.

Ces articles, les « Bulletins », le livre des Religions, surtout dans l'édition anglaise, constituent, abstraction faite de leur valeur doctrinale, une mine très riche et très facilement exploitable de renseignements bibliographiques. Les savants indigènes prennent aujourd'hui une part considérable à nos travaux ; les publications en langue russe ou hollandaise sont nombreuses et importantes ; les recherches d'épigraphie, d'archéologie et de folk-lore sont dispersées en vingt recueils : la bibliographie de l'Inde, en un mot, constitue une science difficile et de plus en plus indispensable. M. Barth la possède au bout des doigts.

Je pourrai être bref au sujet du livre de M. Hopkins [6] : « Il a su, dit M. Barth, condenser une masse énorme d'informations de toute sorte,

dont le nom puisse être associé au sien, je parle de M. Kern. (*R.H.R.* I, p. 261-5). M. K. se contente d'énumérer les idées qui lui semblent originales et fécondes : il n'est pas de chapitre dans l'histoire religieuse de l'Inde que M. B. n'ait, au moins partiellement, renouvelé. Et, rencontre prodigieuse, ces idées neuves et originales sont aujourd'hui, ou peu s'en faut, universellement admises.

1. Le bulletin a été d'abord intitulé : « Bulletin critique de la Mythologie aryenne et des Religions de l'Inde » *R. H. R.*, 1880, I, 102-119, 239-260.
2. Mars-août, 1896, 55 pp.
3. Avril-juillet, 1897, 53 pp.
4. *Le pèlerin chinois I-tsing*, mai-septembre, 1898, 55 pp.
5. Février-août, 1900, 82 pp.
6. *The Religions of India*, Boston et Londres, Ginn and Cᵉ, 1895, XVII ; 612 pp.

considérations historiques et théoriques et collections de faits, parfois, il est vrai, au détriment de la clarté... Les références et les citations, prises dans toutes les branches de la littérature, sont prodiguées. De ce chef surtout, M. H. peut s'attendre à être largement pillé...., toute cette richesse.... j'entends surtout celle des faits, est solide, et de première main ». — Et en terminant, M. Barth ajoute : « Je me fais un devoir de constater encore une fois la richesse et la solidité de l'ensemble et des matériaux dont il est construit. Personne n'étudiera sans profit ce livre de vaste et de profonde recherche [1] ». Le dernier chapitre notamment, qui traite, un peu à bâtons rompus, des rapports de l'Inde avec l'Occident, intéressera beaucoup les lecteurs de cette Revue.

1. *Revue critique*, XLIII, 381-4 (1897, n° 20). De M. Hopkins dans sa préface : « Si l'on demande à quoi peut servir notre ouvrage, quand on le compare au seul livre existant sur la matière, nous répondons que Barth dans son admirable manuel visait à faire connaître à son lecteur tout ce qui regarde ces religions (*Know all about the religions of India*) tandis que nous avons cherché à faire connaître ces religions (*Know those religions*)... En omettant toute citation, l'auteur a été à même, dans les limites d'un mince volume, de donner un exposé extraordinairement compact et complet de toutes les ramifications de la croyance indienne, et son livre mérite la réputation qu'il a acquise. Il est inappréciable comme exégèse. Mais il décrit les religions de l'Inde comme Bernhardy raconte la littérature grecque, comme un astronome, en plein midi, décrit les étoiles invisibles ». M. Hopkins poursuit : « Quiconque écrit sur ce sujet, après M. Barth, doit expliquer pourquoi il le fait » ; lui-même a en vue de révéler les religions de l'Inde « en les faisant se révéler elles-mêmes », en multipliant les citations annotées et les traductions : tel était le plan de son ouvrage ; et il l'a courageusement réalisé.

Le compte rendu que M. Barth a consacré à ce livre, est un très joli morceau : « Quand il (M. Hopkins) dit : « Barth has aimed at making his reader know all about the religions of India », il me fait trop d'honneur... Au contraire, je me suis efforcé de simplifier et d'élaguer autant que possible (a). Tout ce que j'ai voulu, c'est présenter un aperçu intelligible et suffisamment probable, pouvant servir de fil conducteur à ceux qui entreprendraient de pénétrer eux-mêmes dans cet étrange labyrinthe Quand ensuite il ajoute : « We have sought to make our reader know those religions », il me laisse perplexe... Un livre, quelque bien fait, quelque complet qu'on le suppose, fera-t-il *connaître* au profane cet ensemble confus, où le spécialiste, s'il veut être sincère, est obligé d'avouer qu'il ne chemine qu'à tâtons ? Croire qu'il suffit pour cela de beaucoup citer, c'est se faire une singulière illusion. On a beau vouloir être objectif, et laisser la parole aux textes : ces textes, il faut les choisir, les grouper, leur assigner une portée suivant les solutions qu'on aura données à une infinité de problèmes qu'ils soulèvent ; bref, il faut prendre parti sans cesse et quoi qu'on en ait. C'est même là, soit dit en passant, ce qui rend la composition de cette sorte d'ouvrages si pénible à ceux qui sont affligés de la faculté décourageante de voir à la fois l'endroit et l'envers des choses. Aussi l'élément subjectif y tient-il toujours une place énorme. Et de fait, il n'y a pas moins de théorie dans le livre de M. H. que dans le mien ; il y en a même plus, et cela était forcé, puisqu'il entre davantage dans le détail, et que le chaos ne se détaille pas ».

(a) Cp. *Religions*, p. 2 : « Bien des faits importants et caractéristiques, la plupart des *realia*, une énorme masse de mythes et de légendes, tout ce qui ne se résume pas, devra être laissé de côté. De l'histoire de ces systèmes, qui n'ont pas été cependant de simples conceptions abstraites, mais qui ont vécu de la vie complexe et troublée de toute institution humaine, nous n'aurons le temps d'examiner que le côté interne et en quelque sorte idéal, le développement des doctrines, et leur filiation ».

Si j'avais à tracer un plan d'études ou plutôt de lectures — car rien ne vaut décidément, au point de vue de l'initiation à l'Inde, la familiarité avec quelques œuvres capitales comme sont les lois de Manou ou la Bhagavadgîtâ ou la Sâ*m*khyakârikâ : mais cette familiarité suppose la connaissance du sanscrit, — je conseillerais d'abord l'examen des chapitres que M. de Broglie consacre à l'Inde ; ensuite, la lecture parallèle du manuel français et du manuel américain, non pas que je les mette sur le même rang, mais parce qu'ils se complètent l'un l'autre, les copieuses citations de M. Hopkins faisant une heureuse diversion à la sagesse concise de M. Barth : le livre de ce dernier est en quelque sorte ce que les Hindous appellent un « *Çâstra* », un traité, un livre : il suppose chez l'étudiant quelque désir de voir les choses de près, et une attention soutenue ; celui de M. Hopkins peut être utile comme *vrtti* ou commentaire de ce çâstra : il flatte la curiosité du lecteur, et on peut s'en servir sans le comprendre.

J'ai signalé les nobles et pénétrantes « Études sur l'Extrême-Orient » de Sir Alfred Lyall [1] ; peut-être aurais-je dû, de préférence, nommer dans ce premier article des travaux encyclopédiques comme « l'Indien's Literatur und Cultur », de L. von Schröder, l' « Indian Wisdom », de Monier-Williams, ou même l'article de M. S. Lévi sur l'Inde, dans la *Grande Encyclopédie* ; — mais j'ai une prédilection particulière pour le livre de sir Lyall, qui fut pour moi ce que les conférences de Max Müller ont été pour plusieurs, l'occasion ou le motif de la vocation : sir Lyall, si ce n'est l'éloquence naturelle de la pensée et le prestige de la la langue, n'a rien de commun avec Max Müller dont il a combattu énergiquement les hypothèses météorologiques ; c'est un philosophe et un observateur, un sociologue historien, si l'on veut, plutôt qu'un « scholar » ; et comme il ignore presque tous les livres, indiens ou européens, je me dissimule à peine que la lecture de son ouvrage donne de l'Inde religieuse une idée fausse ou incomplète. « Les siècles ont leur physionomie, même dans l'Inde » : je citais tout à l'heure cette formule essentielle. Sir Lyall n'est qu'un témoin supérieurement doué de l'Inde moderne ; et ceci donne une valeur remarquable et un charme rare aux études intitulées : « La religion dans une province de l'Inde », « Origine des mythes divins », « Sorcellerie et religions payennes » ; « Formation des clans et des castes » [2]. Si beaucoup d'idées sont presque téméraires, si l'impression d'ensemble est partiellement inexacte, l'ouvrage n'en est pas moins un bon et beau livre.

1. *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient* : forme le vol. 3. de la *Bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions*, Paris, Thorin, 1885, pp. LXIV, 534. La préface du traducteur anonyme (LIV p.) est digne du livre.

2. Voyez Em. Senart, *Les castes dans l'Inde, les faits et le système* (forme vol. X de la Bibl. de Vulgarisation du Musée Guimet), ouvrage aussi précieux pour le spécialiste que pour l'historien.

Notre prochain article sera consacré à l'indication des sources; nous regarderons comme telles les traductions des textes originaux, et les livres traitant *ex professo* des diverses provinces de notre vaste domaine. Et ce mémento bibliographique fournira de la sorte un tableau des divisions et des subdivisions de la science des religions de l'Inde. Le terrain, dès lors, sera déblayé.

Gand.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

P. S. Je constate à la lecture des épreuves que j'ai reproduit, sans le dire et sans prendre la peine de les démarquer, une foule d'expressions empruntées soit aux « Religions », soit aux « Bulletins ». C'est M. Senart qui a parlé, « des joies médiocrement quintessenciées » des paradis bouddhiques, et du nirvâna, « idéal lointain » de la vie religieuses (*Açoka*, *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1889). Énumérer tous ces emprunts involontaires me serait très difficile.

HISTOIRE ÉCCLÉSIASTIQUE

II. ÉPOQUE MODERNE (*Suite*). — 5. Le petit mais aimable volume de M. A. HOUTIN nous apporte une biographie intéressant l'histoire contemporaine : *Dom Couturier, abbé de Solesmes*, Angers, Granin, 1899 (in-12 de 384 pages). Le personnage est une figure de troisième rang, dont la valeur morale et le mérite privé surpassent de beaucoup le rôle historique; toutefois, il a gouverné l'abbaye de Solesmes à l'époque particulièrement critique des expulsions, et M. Houtin a bien fait de retracer la carrière de ce successeur de Dom Guéranger. Son « essai » rendra inutile pour le grand public, sinon pour la piété filiale des moines, la « grande biographie » dont l'auteur, dans sa modestie, semble se croire seulement le précurseur. Il a eu l'excellente idée de terminer son volume par un index bibliographique des lettres et articles semés çà et là par Dom Couturier dans différents journaux, au hasard des polémiques journalières. En général, il s'est gardé de toute appréciation sur les actes de Dom Couturier; ceux qui voudront philosopher sur les passions et sur les petites querelles qui ont divisé les catholiques depuis quarante ans, devront à M. Houtin des renseignements de bonne source.

6. Un autre personnage moderne de notre histoire ecclésiastique française a été présenté au public par le R. P. M.-J. OLLIVIER, dans son livre sur *Le Père Chocarne, de l'ordre de saint Dominique*, Paris, Lethielleux, 1900, 1 vol. in-8 de 416 pages (prix : 6 fr.). La vie de cet excellent religieux s'est écoulée presque tout entière dans les

travaux apostoliques et dans le gouvernement de maisons des Frères Prêcheurs. Le grand public catholique voit surtout en lui l'historien du Père Lacordaire dont il avait possédé l'affection. La rapide biographie laisse à peine entrevoir quelles furent les idées du Père Chocarne sur les événements de son temps ; il offre surtout un portrait intime auquel les auditeurs et les amis personnels de son héros prendront plaisir.

7. Le travers presque inévitable où tombent les biographes de nos contemporains, c'est de surfaire leurs personnages, de mal juger de leur importance relative dans les événements dont ils furent les acteurs et les témoins, et de donner par suite une dimension excessive au récit de leur jeunesse, de leur formation, de leurs commencements d'action. Les demi-grands hommes ont besoin des événements pour exciter notre intérêt, et pour fournir la matière d'un livre. C'est ce que M. Félix Klein a bien compris en écrivant la *Vie de Mgr Dupont des Loges, évêque de Metz, 1804-1886*, un vol. in-8, Paris, Poussielgue, 1899. Il en a sagement élagué une foule de notes, lettres et confidences, insignifiantes par elles-mêmes aussi bien que par leur forme littéraire, et qui ont perdu avec le temps toute espèce de valeur. Grâce à cet émondage, il a ramené la biographie aux proportions d'un volume point trop lourd, agréablement composé, présentant avec les détails dignes d'être retenus le tableau d'un épiscopat qui, sans avoir rien de très brillant ni d'extérieur, a produit et laissé dans le diocèse de Metz des effets de première importance pour le maintien et le progrès de la foi chrétienne. Ce qui donne à la vie de Mgr Dupont des Loges un intérêt général, c'est d'abord le rôle de ce prélat dans l'affaire de la *Ligue de l'enseignement*. Son mandement de 1868 contre la Ligue l'a forcée d'abandonner le masque et d'avouer son accord avec la franc-maçonnerie et son but antichrétien. Les événements de 1870 ont permis à Mgr Dupont des Loges de montrer qu'il avait en lui l'âme des évêques d'autrefois, qui étaient les « défenseurs » de leur cité. Après l'annexion de la Lorraine à l'Allemagne, par la modération de sa conduite, la fermeté de son patriotisme, la hauteur de ses vues, la politesse de ses procédés, il a réalisé cette chose impossible de forcer l'estime et de se concilier la bienveillance des vainqueurs, tout en gardant l'affection et en soulevant l'enthousiasme de ses diocésains vaincus, conquis et non résignés. Dans les affaires religieuses la conduite de l'évêque de Metz fut celle d'un prélat d'une haute vertu, et dont le caractère en imposait à tous, d'un gallican modéré qui estimait utile à une église d'avoir des traditions particulières et de les conserver. Il croyait à l'utilité du pouvoir temporel pour le pape, et il en prit la défense ; il ne croyait pas à l'utilité d'une définition de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, et il fut parmi les opposants du concile du Vatican. Le chapitre sur le concile est à notre avis le seul de ce beau livre qui mérite une critique. Il est un peu étriqué, il ne marque pas nettement le rôle de Mgr Dupont des Loges dans

l'opposition, comme il eût dû l'être. Les évêques qui agissaient suivant leurs lumières et leurs convictions, dans le plein exercice de leurs droits comme juges de la foi, n'ont aucun besoin qu'on leur cherche des excuses indirectes ou que l'on taise leurs démarches. Mgr Dupont des Loges, moins que personne, ne mériterait ce genre d'apologie.

8. Le professeur Ignace Doellinger est mort il y a quelques années seulement, et sa vie a déjà été écrite par des écrivains d'écoles très diverses : un de ses anciens collègues de la faculté de théologie et membre de l'Académie royale des sciences de Munich, l'un de ses coreligionnaires aussi, qui a refusé de modifier ses convictions à la suite des définitions prononcées par le concile du Vatican, vient de publier les deux premiers volumes d'une grande biographie qui en aura trois : J. Friedrich, *Ignaz von Doellinger, Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses*, München, Oskar Beck, 1899. 2 vol. in-8 de 506 et 538 pages (chaque volume broché 8 Mk. = 10 francs). L'auteur a eu à sa disposition les papiers du professeur disparu ; il a aussi recueilli une partie de sa correspondance ; mais il n'a pas toujours rencontré toute la bonne volonté désirable auprès des anciens correspondants de Doellinger, qui, par antipathie pour l'attitude religieuse de l'auteur de la biographie ou de son héros, ont refusé de communiquer les lettres qu'ils avaient en leur possession. Néanmoins le docteur Friedrich a réuni une quantité considérable de documents qu'il a bien fait de mettre en œuvre et de livrer au public : son ouvrage corrigera ce qu'il y a d'excessif dans le dénigrement dont la mémoire de ce grand savant a été l'objet de la part de certains écrivains catholiques, et permettra aux lecteurs de se former un jugement motivé par l'examen des pièces et par la comparaison des appréciations opposées des amis et des adversaires.

Le premier volume s'ouvre par une courte histoire de la famille de Doellinger, de son grand-père et surtout de son père, naturaliste et philosophe de réelle valeur à qui ses recherches sur l'embryologie et son enseignement médical à Wurzbourg avaient valu sinon la grande célébrité, du moins une notoriété étendue et de bon aloi. Doellinger était né en 1799, et aborda, par suite, les universités en 1816, à une époque de transition où la science et le personnel d'enseignement se ressentaient vivement des grands bouleversements et des remaniements de territoire et de nationalités dont l'Allemagne avait été le théâtre. Aussi les premiers professeurs de Doellinger eurent-ils moins d'influence sur son développement moral que certains livres, comme la grande *Histoire des Allemands* de M. J. Schmidt, dénichée dans une bibliothèque, les *Dogmata theologica* de Petau, l'histoire du concile de Trente de Sarpi, achetée de ses deniers sur ses économies de poche. Faute d'avoir rencontré des professeurs à la hauteur de leur mission, le jeune homme, qui se sentait supérieur par ses études à ceux qui eussent dû les diriger, s'instruisit par lui-même des questions d'histoire passionnantes. Il fut un autodidacte ; il en eut les qualités

et les défauts. Après un séjour au séminaire de Bamberg, il fut ordonné prêtre le 22 avril 1822 par l'évêque de Wurzbourg et envoyé comme vicaire à Marktscheinfeld. Ce n'est qu'à la fin de 1823 que Doellinger fut nommé par le gouvernement royal (de Bavière) professeur à Aschaffenbourg : il y enseigna simultanément l'histoire ecclésiastique et le droit canonique, qui lui avaient été assignés pour son domaine propre, puis encore le dogme en remplacement d'un professeur empêché. C'est à cette époque que le jeune professeur entra en rapports étroits avec la pléïade d'esprits généreux et élevés qui, groupés au séminaire de Mayence et dans la rédaction du *Katholik*, travaillèrent si ardemment au relèvement intellectuel et moral de l'Allemagne. Son premier écrit théologique et historique roule sur l'*Eucharistie dans les trois premiers siècles*, et parut à Mayence en 1826. Cette même année, l'ancienne université de Landshut était transférée à Münich, et Doellinger y était nommé professeur de droit canonique et d'histoire ecclésiastique. Il prend ainsi possession, en pleine jeunesse, du théâtre de son activité, et bien que l'histoire de sa vie ne se confonde pas tout à fait avec celle de ses ouvrages, c'est bien l'étude qui en remplit désormais les heures : « Il me faut rassembler les moindres quarts d'heure », écrit-il à ses débuts, au moment où il plie sous le faix des nombreuses conférences d'histoire et de droit auxquelles s'ajoutent parfois d'autres matières, comme, par exemple, l'Écriture sainte, pendant l'été de 1827.

Pendant cette première partie de l'existence de Doellinger à Munich, qui s'écoule jusqu'à la constitution du ministère Abel, en 1837, Doellinger entreprend tout d'abord la continuation de l'*Histoire de l'Église* de Hortig, qui lui valut de la part des « chasseurs d'hérésie » le même genre d'attaques qu'avait subi le premier auteur (1828). La critique religieuse qu'en fit Moehler fournit à M. Friedrich l'occasion de s'étendre sur les relations des deux professeurs, et sur leurs opinions à l'égard de la bulle *Unigenitus*, des jansénistes et des jésuites. Il essaya lui-même de rédiger une Histoire de l'Église, dont il parut des parties en 1833 et 1835 ; mais, soit par excès d'occupations, soit par suite de ses continuelles incursions dans le domaine de la politique contemporaine, il ne mena point l'œuvre à son terme. Les parties même qu'il parvint à publier sont assez mal équilibrées : à des chapitres trop courts et insuffisants s'en ajoutent d'autres un peu longs, bien qu'en eux-mêmes ils offrent un travail remarquable, comme le chapitre sur les hérésies, qui lui avait coûté de longues recherches. Cet ouvrage ne fut jamais terminé. Doellinger, d'ailleurs, ne tarda pas à se tourner vers les études théologiques, afin de laisser à Moehler, qu'il travaille de toutes ses forces à attirer de Tubingue à Munich (1835), l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Il prépara pourtant un manuel de l'histoire de l'Église, très précieux en quelques-unes de ses parties, mais de proportions inégales, tantôt succinct comme un simple précis, tantôt analogue à une véritable histoire (paru en 1836 et 1838) ;

mais le *manuel* ne fut pas plus terminé que l'ouvrage précédent : les deux premiers volumes furent réimprimés, mais ne reçurent point de suite ; ils n'ont guère d'intérêt aujourd'hui que parce qu'ils contiennent l'enseignement de Doellinger sur les points les plus importants, discutés à l'époque du concile du Vatican : le cas de Libère et celui d'Honorius, les rapports des papes et des conciles, la tradition, la primauté romaine. Sur tous ces points, M. Friedrich donne des extraits abondants, qui paraîtront commodes aux lecteurs qui n'auraient point accès à l'ouvrage de Doellinger lui-même.

Les interruptions dont souffrirent ces publications ne venaient pas d'un défaut d'application chez Doellinger, dont la vie, admirablement réglée, n'était qu'un long travail ; elles étaient dues principalement à la multiplicité des occupations que valaient au professeur son intervention dans les querelles et les discussions du temps : de concert avec les écrivains du cercle de Goerres, appelé à Munich par le roi Louis Ier, il collabora au journal *Eos* (Aurore), journal littéraire et artistique de Munich, et il fit sentir à Heine les verges de sa critique (1828) ; de nombreux articles, souvent anonymes, éparpillés dans le *Katholik*, le *Mémorial catholique* et d'autres journaux, sont parfois difficiles à reconnaître autrement que par l'analogie de certaines expressions et de certains jugements avec les idées et les termes de l'*Histoire de l'Église* ou du *Manuel* de Doellinger. Parmi les controverses où il joua un rôle particulièrement actif, notons celle des mariages mixtes, qui souleva tant de difficultés successivement en Prusse, en Bavière et dans la Province ecclésiastique du Haut-Rhin. Les interventions de Doellinger dans la politique courante lui apportèrent de précieuses relations avec Lamennais, Lacordaire, Montalembert, avec les évêques et les prêtres les plus marquants de l'Allemagne du Sud ; mais, pour un homme d'étude, elles offraient l'inconvénient d'absorber le temps, dont il était d'ailleurs si ménager ; pour Doellinger en particulier, elles le mirent en opposition avec le gouvernement et avec le roi, si bien qu'après avoir failli occasionner son départ pour Breslau en 1829, elles causèrent sa révocation de ses fonctions de professeur.

Le deuxième volume du Dr Friedrich comprend la période de douze années qui s'étend depuis 1837, époque de la constitution du ministère Abel à Munich, jusqu'en 1849, à la fin de l'assemblée de Francfort, où Doellinger siégea comme représentant de la circonscription de Landau-sur-Isar. L'avènement du ministère Abel était regardé comme un triomphe pour le petit groupe des amis de Goerres que ses adversaires avaient bruyamment dénoncé comme formant une « congrégation » analogue à la congrégation détestée autour de laquelle l'opposition libérale a mené jadis si grand tapage en France. Il est de fait que certains personnages, comme Phillips, entrevirent la possibilité de faire exercer par le gouvernement bavarois une sorte de protectorat des intérêts catholiques, semblable à celui que la Prusse s'arrogeait en Allemagne sur les intérêts protestants. L'affaire de Cologne, en réveillant les

catholiques de leur torpeur, les poussait aussi à rassembler leurs forces autour de la principale puissance catholique de l'Allemagne du Sud, mieux placée que l'Autriche pour engager une lutte d'influence. Doellinger, qui déclinait pour lui-même la qualité d'ultramontain, mais se donnait pour partisan d'un « catholicisme zélé », se trouva naturellement exercer, sous le ministère Abel, une sérieuse influence, et il la fit valoir ; ce fut à l'instigation d'un ministère dont il n'approuvait pas tous les actes, souvent maladroits, qu'en 1845, il fut élu par l'Université comme son représentant à la seconde Chambre. Sa situation l'obligeait à intervenir dans les discussions les plus inattendues, et à prendre position dans la question des jésuites, dans celle de l'émancipation des Juifs, etc.... C'est pourtant de cette époque que date la publication de son grand ouvrage sur *la Réforme*, singulier travail, où l'auteur pensait exposer non pas l'histoire de la Réforme et des événements extérieurs dont elle fut la cause et l'occasion, mais son développement intérieur et progressif. Le but ainsi déterminé n'est point atteint ; Doellinger a réuni dans ses trois volumes des matériaux, les a accumulés contre le protestantisme, mais ne les a pas digérés ni fait rentrer dans une exposition complète et par conséquent impartiale du sujet ; tels qu'ils sont, les matériaux sont pour la plupart fort bons, à la condition d'être complétés par des documents d'un genre opposé, et qui permettent d'obtenir une vue complète de la situation engendrée par la Réforme.

La nomination de Doellinger à la dignité de doyen du chapitre de Saint-Cajétan (7 janvier 1847) semblait témoigner d'une haute faveur auprès du roi ; mais déjà l'arrivée de Lola Montez à Munich y avait porté la confusion et le trouble ; le ministère Abel, pour avoir refusé des lettres de naturalisation à la favorite, fut congédié ; l'université de Munich, pour avoir essayé d'une protestation contre elle, vit ses professeurs déplacés ou révoqués. Doellinger, dont la présence à la Chambre gênait le roi, fut, à son tour, mis en disponibilité temporaire pendant les vacances. Les loisirs que lui laissèrent la politique et l'enseignement, Doellinger les employa à la publication des tomes II et III de sa *Réforme* ; mais, dès l'année suivante, il est ressaisi par la politique, à Francfort. Le peu de fruit de cette assemblée, en ce qui regarde les affaires religieuses, dispense de longues considérations sur ce qui s'y est passé ; mais on y voit Doellinger très préoccupé de faire triompher le principe de la liberté non seulement de l'Église, mais de toutes les églises, et de leur indépendance en face de l'État. Chez bien des membres du clergé inférieur, qui craignaient d'être abandonnés sans défense à l'arbitraire épiscopal, il existait un attachement très vif pour le système de la subordination à l'État, qui pouvait un jour être leur défenseur ; mais, pour Doellinger, l'indépendance de l'Église entraînait, comme une suite nécessaire, la reconstitution d'une Église allemande, non pas séparée du Saint-Siège, mais jouissant d'une certaine autonomie, tenant des conciles provinciaux et nationaux, ayant son droit, ses tribunaux, ses traditions ; et c'est en ce sens qu'il

prit la parole au Parlement, dans la discussion de l'article 3 des *Droits fondamentaux*.

L'idée d'un concile national n'appartenait pas en propre à Doellinger, encore qu'elle lui fût chère, et qu'il l'eût proposée bien souvent depuis dix ans. Le souffle de liberté qui passait sur l'Allemagne en 1848 réveillait chez les catholiques le désir de s'unir en vue d'une action commune; il se traduisit pratiquement par la réunion, à Mayence, de la première assemblée générale des catholiques allemands, et à Wurzbourg par une assemblée d'évêques. Doellinger, Ketteler et d'autres députés marquants du parti catholique parurent à l'assemblée catholique de Mayence, et Doellinger y prononça un toast pour préconiser la restauration d'une église nationale allemande (au sens catholique du mot). Son projet rencontra de l'opposition chez certains catholiques, à Mayence; mais il n'en pressa pas moins les évêques de poursuivre leur projet de réunion à Wurzbourg; il entretint notamment une correspondance à ce sujet avec l'archevêque de Cologne, Geissel, de qui dépendait la réussite de la tentative. Il convient donc de compléter par les renseignements du Dr Friedrich l'exposé incomplet tracé de l'affaire par le R. P. Pfülf, dans sa biographie du cardinal Geissel. Lui-même, appelé à la conférence de Wurzbourg (automne 1848) en qualité de théologien du Dr Blum, évêque de Limburg, intervint dans la discussion, et présenta notamment un mémoire sur les rapports de l'Église et de l'État. Il prit une part active aux débats, et particulièrement à la résolution de provoquer le plus tôt possible en Allemagne la célébration d'un concile national; mais le projet se heurta tout à la fois à l'hostilité de la cour de Rome et du comité catholique, qui eut depuis lors une part que le Dr Friedrich regarde comme prépondérante, dans la direction des affaires ecclésiastiques en Allemagne.

Doellinger retourna ensuite au parlement de Francfort, pour le quitter derechef après s'être démis de son mandat le 17 mai 1849, et il revint à Munich où s'agita bientôt la question de sa réintégration dans les cadres de l'Université.

Le docteur Friedrich a eu le bon goût de s'abstenir de toute discussion directe avec ses adversaires. Il revendique dans sa préface le droit de mettre particulièrement en relief, dès le commencement de la carrière de son héros, les théories, les doctrines qui ont été dans la seconde moitié de sa vie l'objet de si vives et si douloureuses contestations, de manière à faire voir l'unité de la vie de Doellinger, la suite, la forte cohésion de ses idées en matière de tradition et d'autorité ecclésiastique. En soi, cela n'a rien de choquant, mais entraîne parfois l'auteur à assaisonner son récit de réflexions qui portent la marque de ses conceptions théologiques; dès l'arrivée de Doellinger à Bamberg et Wurzbourg nous apprenons que l'enseignement théologique lui a fortement gravé dans l'esprit les signes auxquels Vincent de Lérins reconnaît les doctrines vraiment apostoliques; et l'on nous met sous les yeux une lettre de 1826 (t. I, p. 168) et une page de son premier essai,

qui montrent d'une part chez Doellinger une notion très claire mais sûrement un peu étroite de la tradition, d'autre part un souci honorable de détourner du catholicisme l'accusation que Bossuet avait si brillamment dirigée contre les protestants, d'avoir varié dans la foi, et que ceux-ci commençaient de retourner contre le catholicisme au nom de l'histoire du dogme. A propos de son enseignement à la faculté de théologie, avant la suspension dont il fut frappé par le roi Louis Ier en 1847, on nous donne un résumé de sa doctrine sur la non-infaillibilité pontificale (t. II, p. 356-359), et dans le récit de la conférence épiscopale de Wurzbourg l'analyse de ses discours en faveur de la constitution d'une église nationale. L'ensemble des volumes parus contient donc des renseignements précieux pour l'histoire religieuse de l'Allemagne ; il est à croire que le volume prochain n'offrira ni moins d'intérêt ni moins de ressources pour l'histoire positive.

Paris.

HIPPOLYTE-M. HEMMER.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

LE TAUROBOLE

ET LE CULTE DE BELLONE

Tous les écrivains qui se sont occupés des derniers siècles du paganisme, ont décrit la cérémonie du taurobole et insisté sur l'analogie des idées mystiques qu'on y attachait, avec certaines doctrines du christianisme [1]. Tous ont rappelé ce passage saisissant, où Prudence [2] nous dépeint le prêtre couché dans une fosse et recevant à travers un plancher à claire-voie le sang d'un taureau égorgé au-dessus de lui. « A travers les mille fentes du bois, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent, il y expose ses habits et tout son corps, qu'elles souillent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses oreilles, ses lèvres, ses narines, il inonde ses yeux du liquide ; il n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue et boit avidement le sang noir [3]. » Après s'être soumis à cette répugnante aspersion, le célébrant ou plutôt le patient s'offrait à la vénération de la foule. On le croyait purifié de ses fautes par ce baptême, qui lui con-

1. Il suffira de citer ici le plus récent d'entre eux, Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. I, 1900, p. 32 s. — Les dernières études spéciales sur le taurobole sont celles de M. Esperandieu, *Inscriptions de Lectoure*, 1892, p. 94 s. et de Zippel dans la *Festschrift zum Doctorjubilaeum Ludw. Friedländer*, 1895, p. 489 s.

2. Prudence. Περὶ στεφ. x, 1011 s.

3. Je pense qu'il faut distinguer de ce rite un autre moins solennel, où le sang du taureau immolé était recueilli dans un crible et versé sur le fidèle. C'est ainsi que je comprends le *taurobolium caerno perceptum*, dont on donne d'ordinaire une autre explication. Cf. Cagnat, *Bull. arch. com. trav. hist.*, 1891, p. 529 et Zippel, *l. c.*, p. 508.

férait pour vingt ans une vie nouvelle ou même le faisait « renaître pour l'éternité [1]. »

Si nous connaissons avec une précision suffisante les rites de ce sacrifice solennel, si nous savons quels effets merveilleux en étaient attendus, par contre rien n'est plus obscur que l'histoire de ses origines. En Occident, le taurobole fait partie du culte officiel de la *Magna Mater* phrygienne, mais il est à peu près certain qu'il ne lui appartenait point primitivement. J'ai soutenu autrefois qu'il avait été emprunté à la religion des mages et plus précisément à la liturgie des temples de l'Artémis persique, Anaïtis ou Anahita, qui était adorée en Asie Mineure depuis l'époque des Achéménides [2]. Mais cette opinion, insuffisamment démontrée, a trouvé des contradicteurs. Une inscription découverte il y a quelques années, nous fournit, si je ne m'abuse, un indice précieux pour résoudre cette question controversée.

Elle est gravée sur un autel mis au jour en 1887, à Kastel en face de Mayence, et dont voici le texte exact [3] :

In h(onorem) d(omus) d(ivinae) N[u]m(ini) Aug(usti) has[t]iferi sive pastor(es) consistentes Kastello Mattiacorum [d]e suo posue[r]unt VIIII Kal(endas) Apriles (Iu]liano et Cri[s]pino co(n)s(ulibus) = 224 ap. J. C.

Cette dédicace a immédiatement été rapprochée d'une autre, découverte au même endroit en 1809 et à peu près contemporaine :

In h(onorem) d(omus) d(ivinae) deae Virtuti Bellon[a]e montem Vaticanum vetustate conlabsum restituerunt hastiferi civitatis Mattia-

1. *CIL* VI, 510. *In aeternum renatus.* Des idées analogues avaient cours dans les mystères de Mithra (*Myst. de Mithra*, t. I, p. 188), cf. aussi Apulée, *Mét.*, XI, 21.

2. Cf. *Revue Archéologique*, 1888, II, p. 132 ss. et mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 334 s.

3. Klein, *Jahrb. des Ver. Altert. Rheinl.*, LXXXIII, p. 251 = Cagnat *L'année épigr.*, 1888, n° 18. = Maue, *op. cit.*, p. 488.

corum X kal endas) Sep tembres) imp(eratore) [C. Iul io Maximino Aug(usto)] et Africano co(n s(ulibus) = 236 ap. J. C. — *Suivent les noms des consécrateurs.*

Aussitôt après la trouvaille de 1887, un article développé fut publié sur les inscriptions de Kastel par M. Maué [1], dont le commentaire fort érudit tend à prouver que les *hastiferi* ne sont point, comme on l'avait admis, une milice municipale, mais forment une confrérie placée sous le patronage de la Bellone cappadocienne, la déesse Mà, et analogue aux *dendrophori* qui portaient le pin sacré dans les processions de la Grande Mère de Pessinonte. Bien que nous inclinions à le suivre [2], nous nous interdirons de trancher ici une question qui divise encore les épigraphistes [3]. Un autre point nous intéresse plus particulièrement. M. Maué a remarqué (p. 512) que le jour où la dédicace de l'année 224 a été consacrée, le *VIIII Kal. Apriles* ou 24 mars, était marqué par une fête du culte de la Grande Mère, le *dies sanguinis*, où les galles émasculés se tailladaient les bras et répandaient leur sang sur les autels. Mais l'auteur n'a point tiré de cette observation les conséquences qu'elle comporte. L'autel rhénan étant dédié non à la Mère des dieux, mais au *Numen* de l'empereur, il n'a pas cru pouvoir attacher d'importance à la date du 24 mars.

Ce motif doit au contraire nous faire attribuer à cette date une valeur toute particulière. En effet « le jour du sang » les prêtres de la *Mater magna* avaient coutume d'offrir un sacrifice pour le salut de l'empereur. Nous apprenons ce détail par une anecdote dont Ter-

1. Maué, *Die Hastiferi vom Castellum Mattiacorum* (*Philologus*, XLVII), 1888, p. 489 s.

2. Cf. *CIL* VI, 2232, *hasta in aede Bellonae in luco dicata est.* Cf. Stace, *Theb.* IV, 6; VII, 74.

3. Les diverses opinions sont résumées par Kornemann dans la *Realencycl.* de Pauly-Wissowa s. v. *Collegium*, t. III, p. 396.

tullien s'égaie fort[1]. Marc-Aurèle mourut le 17 mars 180 en Pannonie ; le 24, l'archigalle de Carthage ignorant encore son décès, « donna pour le salut du prince déjà mort les ordres habituels ». Quels étaient ces ordres, répétés chaque année par l'archigalle ? L'apologiste ne le dit pas, mais nous pouvons le deviner. Les inscriptions et les textes juridiques concourent à nous prouver que des tauroboles pour le salut de l'empereur sont accomplis *ex vaticinatione archigalli*[2] et l'un des autels taurobolíques de Lectoure est précisément consacré le 24 mars[3].

Le monument de Kastel aurait donc été voué de même, en 224, à Alexandre Sévère, le jour où les *hastiferi* de Bellone avaient coutume de célébrer à son intention un taurobole.

Cette conclusion pourrait paraître hasardée, si elle n'était corroborée par la seconde inscription que nous avons reproduite. Le *mons Vaticanus*, à demi éboulé, que les fidèles de Bellone firent relever à Kastel en l'an 236, reparaît, on l'a depuis longtemps fait observer, dans une dédicace taurobolique de Lyon[4], et une série d'autels consacrés à l'occasion de tauroboles furent découverts à Rome même en creusant les fondations de l'église Saint-Pierre sur le Vatican[5], là où se trouvait dans l'antiquité

1. Tertull, *Apol.*, 25 : *Marco Aurelio apud Sirmium reipublicae exempto die decimo sexto Kalendarum aprilium archigallus ille sanctissimus die nono Kalendarum earundem, quo sanguinem impuros lacertos quoque castrando libabat pro salute imperatoris iam intercepti solita aeque imperia mandavit. O nuntios tardos ! O somniculosa diplomata quorum vitio excessum imperatoris non antea Cybele cognovit, ne deam talem riderent Christiani.*

2. *CIL*, VIII, 8203 (Mila), XII, 1782 (Tain), XIII, 1752 (Lyon). — Cf. *Fragmenta iur. Vaticana* § 148 : *Is qui in Portu pro salute imperatoris sacrum facit ex vaticinatione archigalli a tutelis excusatur.*

3. Esperandieu, *op. cit.*, p. 39, n° 16, *CIL*, XIII, 510.

4. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 24, n. 26 = *CIL*, XIII, 1751 : *vires excepit et a Vaticano transtulit.*

5. *CIL*, VI, 497-504.

le *Phrygianum*. Les tertres artificiels élevés dans les cités du Rhône et du Rhin sont-ils simplement une reproduction de la colline romaine, centre du culte des déesses asiatiques [1], comme les *Capitolia* municipaux sont une imitation de la montagne qui portait le sanctuaire le plus vénéré de la religion officielle [2] ? Il semble qu'une autre idée encore ait inspiré le choix de ce nom [3]. Le mot *Vaticanus* était mis par les anciens en relation avec *vates*, *vaticinium* [4]. Or, nous l'avons dit, les tauroboles ont lieu fréquemment, sinon toujours, *ex vaticinatione archigalli* [5]. Bien que nous ignorions comment était rendu cet oracle, il est probable que l'officiant prononçait certaines formules liturgiques du haut d'une butte sacrée. Ce rite serait un reste du culte des hauteurs, qui était répandu dans toute l'Asie Mineure, et dont des vestiges curieux ont subsisté jusqu'à nos jours. Ainsi s'explique que dans les temples de Bellone-Mà on ait régulièrement édifié une sorte de tumulus [6], qui reproduisait sans doute en miniature quelque montagne de Comane où, dans une gorge sauvage, un peuple d'hiérodules rendait hommage à la grande protectrice de la contrée.

Ainsi, à défaut d'un témoignage positif, une série de

1. Boissier, *Relig. rom.*, I, p. 396, n. 3. « Certaines fêtes de Bellone et de Cybèle avaient lieu à Rome sur le Vatican. Quand on les transporta en province on eut soin, pour que la lettre du rituel fût observée, de construire une petite élévation factice à laquelle on donna le nom de la colline romaine. »

2. Saglio dans Daremberg et Saglio s. v. *Capitolium*, p. 905. Hülsen dans Pauly-Wissowa s. v. *Capitolium*, 1538 s.

3. Cf. Boissieu, *l. l.*

4. Aul. Gell., XVI, 17, Paul. Diac. s. v.

5. Voyez *supra* p. 100 ; cf. Tibulle, I. 6, 43 : *Sic magna sacerdos* (de Bellone) *est mihi divino vaticinata sono*.

6. Tertull. *De pallio*, 4, cf. Marquardt-Wissowa, *Staatsverw.* III, p. 76, n. 6. — On trouve même en Asie Mineure de ces *tells* artificiels, dits collines de Sémiramis ; cf. Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 246, n. 1.

preuves indirectes établissent que le taurobole a été célébré en Occident non seulement par le clergé de la Grande Mère phrygienne, mais aussi par celui de cette Bellone, que le dictateur Sylla avait transportée de Comane de Cappadoce à Rome. Les *hastiferi* participent à sa célébration dans le second culte, comme les *dendrophori* dans le premier [1]. L'existence de ce rite commun n'a rien qui doive nous surprendre, car, sous l'Empire, les deux divinités asiatiques ont souvent été rapprochées et leurs cultes, dont les orgies cruelles offrent de remarquables analogies, paraissent s'être parfois confondus [2]. La liturgie de l'un a donc pu faire plus d'un emprunt à celle de l'autre. La question est de savoir laquelle des deux déesses, celle de Pessinonte ou celle de Comane, a été l'inspiratrice de sa compagne.

Or des raisons très sérieuses empêchent d'admettre que le taurobole ait été introduit en Italie par les sectateurs phrygiens de Cybèle et d'Attis. Pour ne point répéter ici des arguments que nous avons développés ailleurs [3], nous nous bornerons à rappeler que le plus ancien taurobole qui nous soit connu, celui que mentionne une inscription de Pouzzoles de l'an 134 ap. J.-C., a été administré par un prêtre non de la *Magna mater* mais de la *Venus Caelestis* [4]. A Bénévent, la déesse à laquelle sont consacrés les autels tauroboliques prend le nom tout à fait inusité

1. *CIL*, XII, 1744; XIII, 1751, 1752. Cagnat, *Année épigr.*, 1892, n. 18.

2. *CIL*, IX, 3146, une statue de Bellone est restaurée par une prêtresse de la *Magna mater*. Inversement, VI, 490, un prêtre de Bellone fait une dédicace à la *Mater deum*. A Ostie (XIV, 69) une image de *Virtus* sc. Bellona Virtus est offerte aux dendrophores de la Grande Mère. Cf. aussi *CIL*, VIII, 7956-8; Juvénal, VI, 512 : *Bellonae Matrisque deum chorus intrat.* — Les membres des deux clergés se nomment *fanatici*, cf. la note au *CIL*, VI, 490 et Marquardt-Wissowa, *op. c.*, p. 76, n. 4.

3. *Revue archéol.*, t. XII, 1888, p. 132 s.

4. *CIL*, X, 1596.

de *Minerva Berecyntia* [1]. Le titre de protectrice des Bérécyntes, ne suffit point à prouver que cette Minerve désigne la Cybèle habituelle, déification de la Terre, mais Cybèle semble bien avoir été assimilée ici à une divinité guerrière, comme Bellone [2]. Nous sommes donc amenés à croire que le baptême de sang, dont l'origine nous échappait jusqu'ici, a primitivement appartenu au culte de la Bellone asiatique et qu'il est arrivé du fond de la Cappadoce chez les Romains. Des considérations d'un autre ordre, comme nous allons le voir, confirment cette conclusion.

Le terme de *taurobolium*, ταυροβόλιον, devenu usuel à la fin du paganisme, n'est ni du latin, ni du grec ; c'est un de ces composés approximatifs comme en forme — on dirait mieux : en déforme — l'étymologie populaire. L'idée qu'on a prétendu exprimer par ce vocable anormal est celle de « frapper un taureau », mais βάλλειν ne se dit que d'une arme de jet (cf. ἑκηβόλος, κεραυνοβόλος), et un dérivé de la même racine caractérise fort mal l'action d'égorger une victime à l'aide d'un couteau de sacrifice [3]. Nous n'en sommes pas réduits, comme dans la plupart des cas, à retrouver par conjecture le mot primitif sous l'altération

1. *CIL*, IX, 1538-1542 : *Minervae Berecint iae*) ou *Parachintiae*, ou *Paracentiae*.

2. Cf. Plut. *Sylla*, 9 : θεὸν (sc. Mâ, la déesse de Comane), ἣν τιμῶσι Ῥωμαῖοι παρὰ Καππαδοκῶν μαθόντες εἴτε Σελήνην οὖσαν εἴτε Ἀθηνᾶν εἴτε Ἐνυώ. — Ed. Meyer s'est déjà demandé si la *Minerva Berecyntia* ne serait pas la déesse Mâ, cf. Drexler dans Roscher s. v. Mâ, col. 2218 et les inscriptions Μᾶς ἀνικήτου, *Rev. ét. gr.*, 1898, p. 169 ss. — Anahîta est de même identifiée à Athéna. Cf. Pauly-Wissowa, t. I, p. 2031.

3. J'ai déjà insisté sur ce fait dans la *Revue de Philologie*, t. XVII, 1893, p. 195.

vulgaire; il nous est fourni par les textes eux-mêmes. *Tauropolium* est la forme qui apparaît dans la majorité des inscriptions les plus anciennes [1]. Qu'est-ce qu'un ταυροπόλιον? C'est simplement un sacrifice offert à l'Artémis ταυροπόλος ou taurique [2], qui avait de nombreux adorateurs dans le monde hellénique et qu'on appelait par abréviation ἡ Ταυροπόλος, « la Tauropole [3]. »

Or, plusieurs divinités honorées dans l'est de l'Asie-Mineure étaient identifiées à cette Artémis, dont le culte prétendait-on, avait été introduit dans le pays par Oreste, lorsque, après avoir failli être immolé en Tauride par Iphigénie, il s'était enfui avec sa sœur en apportant la statue de la déesse. On a voulu voir dans cette tradition souvent répétée la preuve d'antiques rapports entre la Chersonnèse et la Cappadoce [4]. Vraisemblablement l'origine de la légende ne doit être cherchée que dans le désir de rattacher à la mythologie hellénique l'ἱερὸς λόγος des temples asiatiques, et quelques ressemblances extérieures de leurs rites sanguinaires avec ceux qui auraient été pratiqués chez les Scythes, pouvaient suffire à des théologiens grecs pour proclamer l'identité des deux religions. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'à Comane de Cappadoce on racontait, au temps de Strabon, qu'Oreste et Iphigénie avaient apporté de Scythie le culte de l'Artémis tauropole, et l'on ajoutait que les

1. Elle est constante dans la série des inscriptions de Lectoure, *CIL*, XIII, 505 s. Cf. aussi *CIL*, XII, *index* p. 926. — Le *criobolium*, l'*aemobolium* sont des créations récentes imaginées à l'imitation du *taurobolium*. Le premier a pour but d'établir dans le rite le dualisme qui existait dans le mythe de Cybèle et d'Attis.

2. Hésychius s. v. Ταυροπόλια· ἃ εἰς ἑορτὴν ἄγουσιν Ἀρτέμιδι. Cf. Lebas-Waddington, n° 741. — Son temple est aussi un ταυροπόλιον. Cf. Strabon, 639, C, cf. 766, C.

3. *CIG*, 3137 = Michel, *Recueil*, 19, l. 62 et 71; *CIG*, 2699; *Inschr. von Pergamon*, 13 = Michel, 13, l. 25 et 53.

4. Cf. Maury, *Religions de la Grèce*, t. III, p. 173 s. et surtout Drexler dans Roscher, *Lexikon* s. v. Mâ, p. 2219 s.

fugitifs avaient offert à la déesse leur longue chevelure (κόμη) et que le nom de la cité était venu de là [1]. Cette ville sainte — aussi bien que son homonyme du Pont — prétendait même posséder la vieille statue de bois de l'Artémis taurique et le glaive d'Iphigénie [2]. Mâ, lorsqu'elle fut adorée à Rome s'y confondit avec Bellone, mais le *tauropolium*, pratiqué dans le culte naturalisé latin, perpétua le souvenir du nom que les Grecs donnaient à la déesse de Comane.

Toutefois, nous ne soutenons point que le taurobole ait été propagé en Occident uniquement par les sectateurs de Bellone. Mâ n'était point seule en Asie Mineure à être appelée la Tauropole. L'Artemis Pérasia de Castabala, au sud du Taurus, prétendait au même titre, et son sanctuaire passait également pour avoir été fondé par Oreste, venu d'au delà du Pont-Euxin [3]. Anahîta ou Anaïtis, la déesse perse des eaux fécondantes, fut identifiée régulièrement à Artémis et en particulier à l'Artémis tauropole, sans doute parce que le taureau lui était spécialement consacré [4]. Ce fut le cas à la fois en Lydie, où elle était très populaire, en Cappadoce et même en Arménie, dans l'Acisilène. Son nom même d'Anaïtis fut transformé en Tanaïtis ou Tanaïs afin de le mettre en relation avec la ville et le fleuve ainsi appelés [5].

L'Anahîta iranienne était certainement une divinité fort différente de la Mâ cappadocienne, mais son introduction

1. Strab., XII, 2, 3, p. 535 C. Cf. Höfer dans Roscher *Lexik.*, s v. Orestes, col. 999.

2. Dion Cass., XXXVI, 11 éd. Boissevain. — Cf. aussi Procope Bell. Pers., I, 17, p. 83 Dindorf.

3. Strab., XII, 2, 7, p. 537 C : Τινὲς τὴν αὐτὴν θρυλοῦσιν ἱστορίαν περὶ τοῦ Ὀρέστου καὶ τῆς Ταυροπόλου.

4. Plut. *Vita Lucull.*, 24 : Βόες ἱεραὶ νέμονται Περσίας Ἀρτέμιδος... Χρῶνται δὲ ταῖς βοῦσι πρὸς θυσίαν μόνον.

5. Cf. Pauly-Wissowa s. v. *Anaïtis*, t. I, p. 2031.

en Asie Mineure remontait à l'époque des Achéménides ; elle y était établie depuis si longtemps qu'on la considérait presque comme indigène, et durant les siècles qu'elle avait vécu au milieu de peuples étrangers, elle avait fait plus d'un emprunt à leurs pratiques religieuses. Le taurobole devait être un usage très répandu dans ces contrées [1], et il est plus que probable que cette déesse tauropole l'avait, aussi bien que Mâ, admis dans sa liturgie. Un fait indubitable c'est que cette cérémonie se répandit rapidement en Occident au début du IIe siècle, après l'annexion à l'empire de la Cappadoce et des autres provinces voisines.

La nature de la religion composite qui s'était formée dans ces contrées, permet d'expliquer, en en faisant saisir l'origine, les caractères étranges et presque contradictoires du taurobole romain. Cette région reculée, où la civilisation grecque ne pénétra que tardivement, conserva plus fidèlement que les pays hellénisés la barbarie primitive de ses cultes autochtones. Les prêtresses de Castabala prétendaient pouvoir impunément marcher pieds nus sur des charbons ardents [2] : c'était une véritable épreuve par le feu analogue aux ordalies sacrées qu'on trouve dans les civilisations les moins avancées [3]. Même à Rome, les serviteurs de Bellone, dans les transports de leur enthousiasme, se perçaient les membres, aspergeaient de leur sang la statue de la déesse et, le recueillant dans la paume de la main, le donnaient à boire aux initiés [4]. Ces

1. M. Körte a cru retrouver jusqu'en Phrygie des fosses creusées dans le roc qui auraient servi à des sacrifices de ce genre, mais l'explication est très hypothétique. Cf. *Athen. Mitth.*, XXIII, p. 102.

2. Strab. XII, 2, 7, p. 537 C. Cf. Jamblique, *De myst. Aeg.*, III, 4.

3. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e éd., p. 17 q. ss. Frazer, *Le totémisme*, p. 30. Cf. A. J. Wauters, *L'État du Congo*, 1899, p. 305.

4. Tibull. I, 6, 45 ; Tertull. *Apol.* 9 ; Minut. Felix, 30, 5. Cf. Aust dans Pauly-Wissowa s. v. *Bellona*, 256.

rites féroces perpétuaient la tradition de l'échange du sang, qui renouvelait l'alliance des divers membres du clan entre eux et leur communion avec le totem qu'ils vénéraient [1].

Mais à côté des lieux sacrés où les tribus du Taurus célébraient leurs orgies, les mages perses, disséminés dans tout le pays depuis une haute antiquité, avaient dressé leurs pyrées, sur lesquels brûlait un feu perpétuel, et élevé des temples aux divinités iraniennes [2]. Ils avaient répandu, dans des régions d'une culture encore arriérée, les préceptes et les conceptions incontestablement supérieurs du mazdéisme. Les mystères de Mithra, qui étaient originaires de cette même contrée, gardèrent toujours la trace de cette double influence. A côté de dogmes très élevés et d'une morale très pure, ils conservent dans leur liturgie des cérémonies odieuses ou ridicules : déguisements en animaux, simulacres de meurtres rituels, adoration d'une idole à tête de lion [3]. Ils devaient leur théologie aux sectateurs de Zoroastre, tandis que ces pratiques étranges étaient un héritage des peuplades d'Asie Mineure.

Il en est de même du taurobole. L'acte hideux de l'immolation du taureau au-dessus d'une fosse où s'étend le fidèle, nous reporte à un niveau de civilisation extrêmement bas. « L'idée qu'en mangeant la chair et spécia-

1. Jevons, *Introd. to the history of Religion*, pp. 97 s. 170 s. Robertson-Smith, *op. cit.*, p. 314 et surtout Sidney-Hartland, *The legend of Perseus*, t. II, 1895, p. 240 s. — Un autre usage, extrêmement ancien, qui subsistait dans le culte de Cybèle et probablement aussi de Bellone, c'était celui de s'émasculer avec un tesson de poterie ou un couteau de pierre. Il remonte à l'époque où l'usage d'instruments de métal était inconnu (cf. Juvénal, VI, 314 et la note de Friedländer).

2. Sur l'histoire de ces colonies de mages, cf. mes *Mon. relat. aux myst. de Mithra*, t. I, p. 9 ss. et p. 431 ss.

3. Cf. *Ibid.*, p. 239 s., 315 ss.

lement en buvant le sang d'un autre être vivant, un homme absorbe sa nature ou sa vie et la fait pénétrer dans la sienne, est une conception qui apparaît sous des formes très diverses chez les peuples primitifs. C'est d'elle que dérive la coutume très répandue de boire le sang encore chaud de son ennemi mort, et aussi l'habitude, observée par beaucoup de chasseurs sauvages, de manger quelque partie (par exemple le foie) de carnivores dangereux afin de faire passer en eux-mêmes le courage de l'animal [1]. » Pour des motifs aisés à concevoir, les non-civilisés de toutes les parties du monde ont souvent considéré le sang comme étant le siège de l'âme ou, pour employer une expression plus adéquate, de l'énergie vitale [2]. De là, parmi les rites divers qui ont pour but de transfuser dans le fidèle les qualités de l'animal sacrifié — usage de revêtir la dépouille de la bête, onctions de graisse, contact des résidus de la crémation — la fréquence de ceux où l'officiant boit, ou répand sur lui le sang de la victime [3]. C'est précisément ce qui avait lieu dans le taurobole où l'initié, non seulement recevait

1. Robertson-Smith, *op. cit.*, p. 313. Cf. Frazer, *Le totémisme*, p. 64 s. — En Grèce même, cet usage s'est perpétué dans les *homophagies* des mystères de Dionysos, le dieu ταυρόμορφος. Les fidèles dévoraient la chair crue d'un taureau (Firm. Mat. 6, 5, cf. Preller-Robert, *Griech. Myth.*, p. 693, 695). « Ce n'était pas seulement une allusion à la passion de Zagreus et à son démembrement par les Titans ; comme le taureau est une des formes de Dionysos, c'était le corps du dieu dont se repaissaient symboliquement les initiés, c'était son sang dont ils s'abreuvaient dans ce banquet mystique. Ils croyaient ainsi faire descendre en eux Dionysos et remplir son âme de sa divinité ». Decharme, *Mythologie de la Grèce*, p. 438.

2. Frazer, *Golden Bough*, 2e éd., 1900, t. I, p. 353. — Le chien de Mithra lèche le sang du taureau immolé parce qu'il doit absorber son âme ; cf. mes *Mon. de Mithra*, t. I, p. 191. — Le sang, principe de vie, est employé pour combattre la stérilité ; cf. Sidney-Hartland, *op. cit.*, t. I, p. 162.

3. Hubert et Mauss, *Essai sur la nature du sacrifice*. (Extr. de l'*Année sociologique*, 1898), p. 76, p. 83.

sur son corps l'ondée vivifiante, mais absorbait avidement la liqueur régénératrice.

Une preuve très convaincante de l'antiquité de ce rite, qui remonte certainement aux âges préhistoriques, c'est qu'il se retrouve presque sans changement en des endroits fort éloignés. A Rome, lors des Saturnales, il se livrait au forum un combat de gladiateurs, et le sang du champion vaincu coulait à travers des dalles percées de trous sur un personnage caché sous la terre, qui se soumettait à l'aspersion « la bouche ouverte [1] ». Chose curieuse, une cérémonie analogue persiste de nos jours parmi les naturels du Congo. Elle est décrite par un voyageur, dont le témoignage a d'autant plus de poids, qu'il n'avait certainement jamais entendu parler du taurobole. Un roitelet des Bamfoumous « prétendait soumettre tous les villages voisins à son despotisme; il se faisait remettre des victimes humaines à qui l'on tranchait la tête. L'exécution avait lieu sur une claie surélevée et le chef, assis dessous, recevait la pluie sanglante sur tout le corps : il devait acquérir ainsi une plus grande force physique et morale [2]. »

Si l'on peut en croire l'auteur de ce récit, même chez les nègres d'Afrique, on voit attacher au bain de sang certaines idées morales. Il est indubitable que les vertus particulières et pour ainsi dire magiques, qu'on attribuait au liquide qui entretient la vie, l'ont fait employer fréquemment dans les purifications païennes [3]. Mais la régénération qu'on attendait du taurobole, a un caractère

1. Cyrill., *Contr. Iulian.* IV, p. 128 D : κέκρυπτο δέ τις ὑπὸ γῆν Κρόνος λίθοις τετρημένοις ὑποκεχρηνῶς ἵνα τῷ τοῦ πεσόντος καταμιαίνοιτο λύθρῳ. Cf. *Revue de Philologie*, t. XXI, 1897, p. 151.

2. Léopold Courouble, *En plein Soleil*, Bruxelles, 1900, p. 105. — Je dois cette indication intéressante à M. Jean Capart. Qu'il me permette de lui adresser ici mes sincères remerciements.

3. Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 278, p. 593 (16, 8); Robertson-Smith, *op. cit.*, p. 35 *pass.*; Maury, *Relig. Grèce*, t. II, p. 146, n. 7.

tout nouveau, et la transformation qu'a subie, sinon le sacrifice lui-même, du moins la conception qu'on s'en faisait, ne s'explique que par l'influence d'une religion étrangère. On pourrait supposer que ce changement s'est opéré en Occident au contact du christianisme. Il paraît plus probable qu'il a eu lieu bien plus anciennement en Asie Mineure avant son introduction dans l'empire romain. La pratique du taurobole s'est répandue très rapidement au IIe siècle dans les provinces latines ; il semble qu'au moment de son arrivée dans ce monde nouveau, ses caractères fussent déjà fixés, et l'on ne s'expliquerait pas le succès qu'obtint cette immolation dégoûtante, si l'on ne lui avait supposé une puissance extraordinaire Depuis de longs siècles, les mages perses enseignaient en Asie Mineure la résurrection des morts et faisaient espérer aux justes une immortalité bienheureuse. C'est très probablement sous l'action de ces doctrines mazdéennes, que le vieux sacrifice barbare prit dans les temples de Cappadoce un sens plus profond. On ne pensa plus, en s'y soumettant, acquérir la vigueur du taureau, ce ne fut plus le renouvellement des forces physiques que le sang, principe de vie, fut censé communiquer, mais une renaissance soit temporaire soit même éternelle de l'âme.

La cérémonie du taurobole, qui jouit au déclin du paganisme d'une vogue si étonnante, n'est pas remarquable uniquement à cause de la similitude des espérances qu'il éveillait avec certaines croyances chrétiennes. C'est un produit très caractéristique de ces religions orientales, où des traditions grossières, survivances d'un passé barbare, étaient mises au service d'une théologie très avancée. L'acte lui-même est un bain de sang qui fait songer à quelque orgie de cannibales ; son efficacité supposée répond aux aspirations les plus élevées de l'homme vers la purification spirituelle et l'immortalité.

Gand.

FRANZ CUMONT.

LES MYTHES BABYLONIENS

ET LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE [1]

On a beaucoup écrit depuis vingt-cinq ans sur ce sujet [2] : c'est qu'il ne cesse pas de se renouveler par la publication des textes que l'on découvre, et par une meilleure interprétation de ceux que l'on avait connus d'abord. Certains rapprochements que l'on avait signalés entre les documents cunéiformes et la Genèse se sont évanouis devant un examen plus attentif; d'autres rapports se dessinent auxquels on n'avait pas songé. Si la parenté des récits bibliques avec les légendes chaldéennes est, à beaucoup d'égards, moins étroite qu'on ne l'avait cru, elle apparaît maintenant plus étendue. La création et surtout le déluge sont toujours les endroits où elle se manifeste clairement; mais l'histoire d'Adam et d'Ève, le paradis terrestre, l'aliment de vie, l'explication de la mort, qu'on avait cherchés parfois où ils n'étaient pas, se sont retrouvés là où on ne pensait pas les rencontrer. Il est vrai que, sur tous ces points, l'affinité de la tradition biblique et de la tradition chaldéenne est beaucoup plus éloignée, beaucoup moins complète, et que la transformation imposée aux souvenirs communs par le génie religieux d'Israël a été plus profonde. Ce n'est là pourtant qu'une question de degré. Dans l'ensemble, la Bible et la mytho-

1. Cet article et les suivants, qui paraîtront sous le même titre, sont les résultats d'un enseignement donné par notre collaborateur à l'École pratique des Hautes-Études au cours de la présente année. — N. de la R.

2. Première vue d'ensemble dans G. Smith, *Chaldaean account of Genesis*, 1876.

logie babylonienne offrent souvent les mêmes symboles, les mêmes images ; elles diffèrent essentiellement quant à l'esprit et dans l'usage de ces matériaux. En attendant les leçons que l'avenir nous réserve, il est utile de fixer, d'après les plus récents travaux assyriologiques [1], dont quelques-uns sont très importants, l'état de cette relation, où les différences ne sont pas moins significatives que les analogies.

§ I. LA CRÉATION. LE CHAOS PRIMORDIAL.

Le poème de la création, trouvé par George Smith [2] dans les débris de la bibliothèque d'Ashurbanipal recouvrait au moins sept tablettes d'argile. On possède le début et un fragment de la première; quelques lignes de la deuxième; la troisième à peu près entière; la quatrième, dans sa totalité; le commencement de la cinquième ; des morceaux appartenant sans doute à une autre tablette qui serait la sixième [3] ; enfin un morceau plus considérable, qui paraît être la fin du poème. Cette disposition matérielle de la

1. Jensen, *Kosmologie der Babylonier* (1890). Jeremias, *Izdubar-Nimrod* (1891). Gunkel et Zimmern, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895). Delitzsch, *Babylonische Weltschöpfungsepos* (1895). M. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria* (1898). Jensen, *Mythen und Epen* (1900). Gunkel, *Genesis* (1901). Zimmern, *Biblische und babylonische Urgeschichte* (1901). A ces ouvrages spéciaux, il convient d'ajouter Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I (1895).

2. Au cours de l'année 1875. Une première communication touchant les fragments découverts est faite, par G. Smith, à la *Society of Biblical Archäology*, le 2 novembre de la même année (*Transactions of the S. o. B. A.*, IV, 1876).

3. Ces fragments (nos 19-21 dans *Delitzsch*, *op. cit.*) sont regardés par Jensen, *Mythen*, xix et 33, n. 11, comme douteux (n° 19) ou trop mutilés pour être susceptibles d'interprétation (n° 20), ou étrangers au poème (n° 21). Pour la discussion de tous les fragments et de l'ordre qu'il convient de leur assigner, pour l'indication de leurs éditions et traductions, voir les deux ouvrages de Jensen, *supr. cit.*, et celui de Delitzsch, *supr. cit.*

légende n'indique nullement une division régulière de ses parties, et l'on avait eu tort de penser que chacune des tablettes correspondait à l'un des jours de la création. Le document babylonien n'a rien qui rappelle les sept jours de la Genèse. Comme il y avait des répétitions dans le récit, on a pu faire des restitutions notables dans les deux premières tablettes.

Si important qu'il soit, ce document ne représente qu'une recension particulière des légendes mythologiques relatives à l'origine du monde, et l'on y peut reconnaître une combinaison de vieilles traditions qui sont exploitées au profit d'une théologie spéciale. Il a existé d'autres récits où la création était conçue d'une manière assez différente pour les détails de la mise en scène. On connaît au moins un autre de ces récits, qui nous est parvenu en abrégé dans une formule d'incantation [1]. Dans le grand poème, le rôle principal est tenu par Marduk : c'est la tradition de Babylone, greffée certainement sur des traditions plus anciennes. A Ur, on trouvait moyen d'assigner au patron de la cité, le dieu Sin, bien qu'il fût la personnification de la lune, un rôle prépondérant dans l'organisation de l'univers. Il en était de même pour le dieu Bel à Nippur, à Éridu pour Éa, à Érek pour la déesse Ishtar, à Sippar pour Shamash, à Kutha [2] pour Nergal. Ces traditions ne laissaient pas de se répandre en dehors de leur lieu d'origine ; des conceptions plus ou moins divergentes ont pu se perpétuer ainsi dans le même centre religieux. Et l'on sait que, dans la Bible aussi, le tableau de la création a revêtu plusieurs formes.

1. Publié par Pinches, dans le *Journal of the R. Asiatic Society of G. B. a. I.*, 1891.

2. Jensen, *Mythen*, 290, restitue son vrai titre, « le roi de Kutha », à une légende que l'on a citée parfois comme récit de la création selon la tradition de Kutha, parce qu'il y est parlé, au commencement, de monstres hybrides et de Tiamat, personnification du chaos.

Malgré les multiples lacunes du texte, il paraît incontestable que le grand récit babylonien de la création est un vrai poème où règne la loi du parallélisme, avec un rythme régulier, et même une sorte de division strophique[1]. Chaque vers est partagé en deux hémistiches, comme par une césure. Le second hémistiche paraît soumis à une mesure plus exacte que le premier, et consiste en deux mots accentués, ou en un seul mot plus long pourvu d'un double accent. Le premier hémistiche consiste aussi le plus souvent en deux mots accentués, mais il n'est pas rare qu'on en trouve trois. Les vers sont groupés en distiques, et ceux-ci vont généralement deux par deux, si bien que l'on a pu dire que le poème est en strophes de quatre vers, parmi lesquelles se rencontrent, de loin en loin, des distiques isolés. Ces lois sont reconnaissables, jusqu'à un certain point, dans une traduction littérale. Il était tout naturel que l'on comparât le rythme des poèmes assyriens à celui des poèmes bibliques. On est allé jusqu'à dire que des règles absolument identiques gouvernent les uns et les autres[2]. Peut-être vaut-il mieux, pour le moment, s'interdire toute conclusion absolue. Une grande analogie existe certainement; mais il ne semble pas que la poésie biblique admette toutes les licences que l'on remarque dans l'épopée babylonienne[3].

Le début du poème babylonien est d'une simplicité grandiose, qui rappelle, pour le ton et pour la construction de la phrase, les premiers versets de la Genèse[4] :

1. Zimmern, *Zeitschrift f. Assyriologie*, VIII, 121-124; *Schöpfung u. Chaos*, 401. Delitzsch, *op. cit.*, 60-68.

2. Zimmern, *supr. cit.*

3. Cf. Delitzsch, *op. cit.*, 63-66.

4. Les premiers mots : *Enuma élish* servent à désigner l'œuvre entière, comme le mot *Bereshit* est employé, dans la tradition juive, pour désigner la Genèse.

Quand en haut n'étaient pas nommés les cieux,
Qu'en bas la terre [1] d'un nom n'était pas appelée,
Apsû [2], le primordial, qui les engendra,
Et la bruyante Tiamat [3], qui les enfanta tous,
Mêlaient ensemble leurs eaux.
Nul champ n'était formé, nul roseau ne se voyait [4].
Quand aucun des dieux n'avait été produit,
Aucun nom prononcé, aucun destin fixé [5],
Les dieux furent faits,
Lachmu et Lachamu furent produits.
Un long temps s'écoula [6].....
Anshar et Kishar furent faits.
Les jours se prolongèrent.....
Anu.....
Anshar.....

1. *Ammatum*. Ce mot ne peut désigner ici que la terre. D'après Jensen, *op. cit.*, 302, le sens propre serait « solide, solidité ». La terre serait « la solide » par rapport à la mer, comme elle est appelée « la sèche » dans Gen. I, 9-10.

2. L'abîme de l'océan.

3. *Mummu-Tiamat*. *Tiamat* est la mer; c'est le même mot que l'hébreu תהום, employé dans Gen. I, 2, pour désigner la mer chaotique. *Mummu* se rencontrera plus loin comme être personnel; ce n'est ici qu'une qualification de Tiamat. Les deux mots semblent appartenir à la même racine (המם) qui implique l'idée de mouvement tumultueux et bruyant. Jensen, *op. cit.*, 302-303, y reconnaît le sens de forme : « Urform Tiamat », ce qui serait un nom assez mal choisi pour le chaos. L'hypothèse de Damascius (*infr. cit.* qui croit retrouver dans Mummu le « monde intelligible » n'a rien à voir avec les conceptions babyloniennes. Ne nous pressons même pas de comparer la « mère du bruit » (*Ummu-chubur*, autre nom de Tiamat) avec le Verbe créateur.

4. Le sens du nom (*giparu*) que nous traduisons par « champ » n'est pas certain; de même, celui du verbe *shê'a* que nous traduisons par « voir ». On a donné de cette ligne les traductions les plus diverses. L'idée générale est l'absence de végétation. Cf. Gen. II, 5.

5. Les noms représentent les réalités; ce qui n'était pas nommé n'existait pas. L'absence du destin signifie que nulle volonté supérieure ne réglait l'ordre et la succession des choses.

6. On peut traduire aussi : « Jusqu'à ce qu'ils (Lachmu et Lachamu) grandissent »; mais le sens doit être le même que deux lignes plus loin : « Les jours se prolongèrent. » Il s'agit de marquer un intervalle entre la production du couple Lachmu-Lachamu, et le couple Anshar-Kishar.

Avant de commenter ce texte, si malheureusement incomplet, il est utile de rapporter ce que dit Damascius [1] touchant l'ancienne doctrine des Chaldéens : « Parmi les barbares, les Babyloniens paraissent passer sous silence le premier de tous les principes, et ils en imaginent ensuite deux, Tauthé [2] et Apasôn [3], faisant d'Apasôn l'époux de Tauthé, qu'ils appellent la mère des dieux. Ils font naître de leur union un fils unique, Môymis [4], qui me paraît être le monde intelligible, issu des deux premiers principes. Des mêmes sort ensuite une autre génération, Daché et Dachos [5]. Succède une troisième, des mêmes parents, Kissarê et Assôros [6], de qui naissent trois dieux, Anos [7], Illinos [8] et Aos [9] ; enfin le fils d'Aos et de Dauké [10] est Bêlos [11], qu'ils disent avoir été le démiurge. » Nous allons voir, en effet, ce rôle attribué à Bel-Marduk, fils d'Éa. Notre poème devait mentionner après la naissance d'Anu, le dieu du ciel, celle des deux autres membres de la triade suprême, Bel, dieu de la terre, et Éa, dieu de la mer. On voit, par la suite, que ces dieux étaient fils d'Anshar. Mais notre texte est moins explicite que Damascius touchant l'origine des deux couples, Lachmu et Lachamu, Anshar

1 *De primis principiis*, 125 ; éd. Kopp, p. 385 ; passage cité et traduit dans LENORMANT, *Origines de l'histoire*, I, 393.

2. Ταυθὲ = Tiamat *tiamtu* .

3. Ἀπασών = Apsû, non הפצון « le désir », ce qui permettait de voir dans l'Apasôn de Damascius un « vent amoureux ». RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, I, 70.

4. Μουμις = Mummu.

5. Δαχή, Δαχός à lire Λαχή, Λαχός = Lachmu, Lachamu.

6. Κισσαρή, Ἀσσωρός = Kishar, Anshar.

7. Ἀνός = Anu.

8. Ἴλλινος = En-lil = Bel.

9. Ἀός = Éa.

10. Δαύκη = Damkina, épouse d'Éa.

11. Βῆλος = Bel, non le second membre de la triade suprême, désigné plus haut par son nom archaïque Illinos, mais Marduk, le dieu de Babylone, à qui le titre de *bel*, « seigneur » par excellence, avait été attribué.

et Kishar. Un personnage de Damascius, Mòymis, le premier-né d'Apasòn et de Tauthé, semble d'abord étranger au poème : il est présent dans l'épithète *mummu*, accolée au nom de Tiamat, et il sera mentionné plus loin comme un individu distinct de celle-ci. Au lieu de figurer le monde intelligible, Mummu doit représenter quelque chose comme la confusion.

Damascius a été frappé de ce que les Babyloniens ne remontaient pas jusqu'au premier principe des choses. Ils s'arrêtaient au chaos, qui serait, pour nous, l'être indéterminé, en le confondant avec l'eau, la mer, et le personnifiant sous deux formes, l'une masculine, Apsù, l'autre féminine, Tiamat, qui toutes les deux représentent l'immense océan comme source de tous les êtres qui constituent l'univers. La règle qui domine le panthéon babylonien, et d'après laquelle un principe féminin doit être associé au principe masculin, une déesse à un dieu, se trouve ainsi appliquée au chaos, qui se dédouble en deux personnalités grandioses, l'Abîme et la Mer, l'Abîme ténébreux et insondable, la Mer aux larges entrailles, qui fourmillent d'êtres vivants. L'un est le père, et l'autre la mère de toutes choses. Apsù et Tiamat ne sont pas des dieux ; ce sont plutôt de grands monstres que l'on sent vaguement dans les ténèbres où le chaos s'enveloppe, et que doit confondre l'apparition de la lumière. Le personnage de Tiamat a beaucoup plus de relief que celui d'Apsù. Ce dernier ne jouera aucun rôle dans la lutte du chaos contre les dieux ; et même, avant d'engager le combat, Tiamat, qui seule en soutiendra l'effort, se choisira un autre époux. Cependant ni Tiamat ni même Apsù ne sont des créations purement théologiques, et la place qui leur est assignée dans l'évolution universelle résulte plus ou moins des conceptions de la mythologie populaire. L'idée que le monde est sorti de l'eau, idée qui atteint presque dans notre poème à la consistance d'un système

philosophique, provient des impressions ressenties par des hommes sans culture devant les phénomènes naturels. Il ne semble pas cependant que l'inondation annuelle de la basse Chaldée par les eaux de l'Euphrate ait suffi à la faire naître [1]. Le voisinage de la mer a dû y contribuer tout autant, sinon davantage. L'eau du fleuve qui se retire lentement en découvrant la terre et laissant place à la végétation n'est pas le monstre terrible que peut seul dompter le dieu créateur. C'est bien plutôt le voisinage de la mer, de ses mouvements tumultueux et de ses tempêtes qui fait penser que la terre est conquise sur l'océan. La terre existe parce qu'un dieu a mis des chaînes à la mer [2]. Non seulement à chaque printemps, mais chaque jour, grâce au soleil, elle paraît sortir des ténèbres et de l'eau menaçante.

D'Apsû et de Tiamat, censés les plus anciens époux du monde, naissent les êtres divins. Le premier couple qui sort d'eux tient le milieu entre le chaos et les dieux proprement dits. Lachmu et Lachamu ne figurent pas comme divinités dans les textes historiques ; mais il est question d'eux dans les textes religieux, spécialement dans les incantations. On trouve le mot « Lachmu » employé comme nom commun pour désigner une classe de génies, de monstres hybrides comme on en plaçait aux portes des palais [3]. Lachmu et Lachamu peuvent donc être considérés comme représentant toute une catégorie d'êtres informes, d'esprits redoutés et honorés dès l'antiquité la plus reculée, et dont la théologie postérieure a fait les premiers-nés du chaos. A cette première création

1. Opinion de Jastrow, *op. cit.*, 412.
2. Cf. Job, xxxviii, 8-11.
3. Agukakrimê (xvie siècle av. J.-C.) fait représenter des Lachmi sur les portes du grand temple de Marduk à Babylone. V R. (Rawlinson, *Cun. Inscriptions of W. Asia*) 33, c. 4, l. 50-54. Le dernier roi de Babylone, Nabunaïd, installe deux Lachmi à la porte d'un temple, l'un à droite, l'autre à gauche. V R. 64, c. 2, l. 15-16.

correspond l'extrait de Bérose cité dans la Chronique d'Eusèbe [1], d'après Alexandre Polyhistor : « Il y eut un temps où tout était ténèbres et eau [2], et dans ce milieu s'engendrèrent spontanément des animaux monstrueux et des figures singulières ; des hommes à deux ailes, et quelques-uns avec quatre, à deux faces, à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme, sur un seul corps, avec les deux sexes en même temps ; des hommes avec des jambes et des cornes de chèvre, ou des pieds de cheval ; d'autres avec les membres postérieurs d'un cheval et les membres antérieurs d'un homme, semblables aux hippocentaures. Il y avait aussi des taureaux à tête humaine, des chiens à quatre corps et à queue de poisson, des chevaux à tête de chien, des hommes également à tête de chien, des animaux à tête et à corps de cheval et à queue de poisson, d'autres quadrupèdes où toutes les formes animales étaient confondues, des poissons, des reptiles, des serpents, et toutes sortes de monstres merveilleux, présentant la plus grande variété dans leurs formes, dont on voit les images dans les peintures du temple de Bêlos [3]. Une femme nommée Omoroca [4] présidait à cette création ; elle porte dans la langue des Chaldéens le nom de Thauath [5], qui signifie la mer. On l'identifie aussi

1. Migne, *Patrol. gr.*, XIX, 100-111 ; traduit dans Lenormant, *op. cit.*, I, 506.

2. Σκότος καὶ ὕδωρ. Cf. Gen. I, 2.

3. Le temple de Bel-Marduk à Babylone. Cf. *supr.*, p. 118, n. 3.

4. Ὀμόρωκα. Une explication satisfaisante de ce nom est encore à trouver. Lenormant proposait : *Ummu-Uruk*, « la mère d'Erek ». Jensen, *Kosmologie*, 302, y voyait l'équivalent sumérien (? *muru-ku*, de la formule *kirbish-Tiamat*, « l'intérieur de Tiamat », dont il sera question plus loin. Le même auteur, *Mythen*, 308, admet l'équivalence de Ὀμόρωκα avec *Ummu-chubur*, le mot sumérien (? *chubur*, « nord, ce qui est derrière », ayant été remplacé par son équivalent assyrien *arku* (*urku*). Wright, *Zeitschrift für Assyriologie*, X, 71-74 (cf. Jastrow, *op. cit.*, 419), suppose une fausse lecture de l'apostrophe : « O Marduk ! »

5. Le grec a θαλάτθ ; mais il faut sans doute lire θαυάτθ.

avec la lune. » Thauath est évidemment Tiamat. Que Tiamat, la reine des monstres, ait pu être identifiée à la lune dans les spéculations d'une théologie plus récente, il n'y a pas lieu d'en être surpris : tout est possible en ces matières. Il est à remarquer aussi que, dans ce fragment, Tiamat, subsistant comme souveraine d'êtres fantastiques, a perdu sa personnalité en tant que principe des choses ; elle et Apsû sont ramenés en quelque sorte à leur élément primitif et ne sont plus que les ténèbres et l'eau. Une génération spontanée s'est substituée à la génération par un couple producteur. Cette exégèse rationaliste laisse néanmoins subsister les monstres, sous la conduite de Tiamat, monstre comme eux. Lachmu et Lachamu figurent donc en un seul couple ce monde bizarre, que nous trouverons bientôt organisé en armée contre les dieux anthromorphes qui introduisent l'ordre dans le monde. Lachmu est le nom de leur espèce ; Lachamu en est dérivé pour l'équilibre du système, afin de pourvoir Lachmu du parèdre féminin qui lui est coordonné, comme Tiamat à Apsû, comme Kishar à Anshar.

Selon Damascius, Anshar et Kishar naissaient, après Lachmu et Lachamu, d'Apsû et de Tiamat. Notre poème manque de précision sur ce point ; il ne dit pas que ces couples divins naquirent de tels ou tels parents, mais simplement qu'ils furent produits. On a supposé que l'indication était vague à dessein, pour s'accorder avec des traditions ou des conceptions diverses [1]. Cette hypothèse n'est peut-être pas nécessaire, attendu qu'il s'agit d'une matière essentiellement vague et de rapports qu'on n'éprouvait sans doute pas le besoin de définir exactement. Dans la suite du poème, Tiamat apparaît comme la mère de tous les êtres divins ; les dieux de l'ordre sont fils d'Anshar, et Lachmu et Lachamu sont dits leurs

1. Jastrow, *op. cit.*, 413.

ancêtres. Il est donc à croire que les générations s'enchaînent, Apsû et Tiamat donnant le jour à Lachmu et Lachamu, lesquels produisent Anshar et Kishar, qui sont les parents des dieux de la triade suprême, Anu, Bel, Éa. Anshar ne paraît pas seulement dans le préambule du poème ; il joue un rôle important dans l'histoire de la création. Son nom s'écrit comme celui du dieu national des Assyriens, le grand dieu Ashur, et peut-être se prononçait-il de la même manière. Est-ce le même dieu ? Rien ne s'y oppose, mais on ne saurait l'affirmer avec certitude. Si s'agissait d'Ashur, on pourrait croire à une combinaison voulue, pour faire place au dieu des Assyriens dans la légende babylonienne, et, dans ce cas, la rédaction actuelle du poème, où se trahirait l'influence de l'Assyrie, pourrait être de basse époque [1]. Cependant, à en juger par l'économie de notre récit, Anshar n'y figurerait pas comme dieu des Assyriens, mais comme une divinité fort ancienne du pays chaldéen [2], à laquelle, pour cette raison même, on assignerait une place antérieure aux dieux de la triade suprême et à leurs enfants, c'est-à-dire aux grands dieux des temps plus récents. Quoi qu'il en soit, Anshar, père et chef des dieux dans notre poème, est un dieu qui appartient à l'histoire, et il n'est pas un produit de la réflexion théologique. Sa compagne Kishar ne se présente pas dans les mêmes conditions. Elle dérive d'Anshar, comme Lachamu de Lachmu, mais par un autre procédé. L'écriture idéographique du mot Anshar constitue un rébus qui signifie « tout le haut », c'est-à-dire le monde céleste ; Kishar est un autre rébus qui fait pendant à celui-ci, et qui signifie « tout le bas »,

1. Dans un hymne (IV R. 9), « Sin » est appelé Seigneur Anshar et grand Anu. Cette façon de parler semble être en rapport avec la construction théologique de notre poème, et ne pas viser Anshar comme dieu des Assyriens.

2. Cf. Jastrow, *op. cit.*, 415.

c'est-à-dire le monde terrestre. Ce couple divin figure donc le ciel et la terre à une époque où le ciel et la terre n'existaient pas encore ; ils sont comme un effort du chaos pour se déterminer. Les Lachmi et Anshar sont d'anciennes divinités qui ont plus ou moins perdu leur clientèle, et à qui, pour ne pas les oublier tout à fait, on garde une place dans la légende du monde antérieur à celui qui existe maintenant. Les Lachmi pourraient être un souvenir atténué d'un temps où les dieux avaient forme animale. D'autre part, le procédé par lequel Lachmu et Lachamu, Anshar et Kishar sont donnés comme des êtres à moitié abstraits, des degrés intermédiaires entre le chaos et le monde actuel, gouverné par les dieux du panthéon babylonien, a été développé dans des textes probablement plus récents, où l'on trouve jusqu'à dix syzygies analogues à celles que nous venons d'interpréter [1].

Avec Anu, Bel, Éa, nous rencontrons les dieux des temps historiques, la triade suprême que l'on trouve déjà établie à l'époque de Gudéa [2]. Ce sont ces dieux qui présideront au monde que va créer Marduk, le fils d'Éa. Notre poème les fait naître après que le chaos a longtemps duré. C'est de leur apparition que va résulter la lutte contre Tiamat, c'est-à-dire contre le chaos. Il n'est pas sûr que toutes les traditions chaldéennes mettent le chaos avant les dieux. Et dans le poème, le chaos n'est pas simplement le chaos, puisqu'il se personnifie en deux grands êtres vagues qui sont, à certains égards, plus grands que des dieux. Le petit récit de la création, qui sert de préface à une formule incantatoire, laisse entendre qu'une partie des dieux coexistait au chaos ; il n'y est pas non plus question de lutte préliminaire à l'or-

1. II R. 54, n. 4 ; III R. 69, n. 1. Cf. Jensen, *Kosmologie*, 185-194, 272-275 ; et Jastrow, *op. cit.*, 417.

2. 2500 ans environ av. J.-C.

ganisation du monde, en sorte que la création s'y présente à peu près de la même façon que dans la Genèse. Cette conception plus rudimentaire n'est peut-être pas moins ancienne que l'autre. En tout cas, le préambule du poème accuse un effort de la spéculation théologique, et la simple idée d'une lutte entre les dieux et le monstre chaotique pour la création de l'univers a dû précéder la conception d'un long règne du chaos antérieurement à la naissance des dieux.

Le texte incantatoire décrit le chaos comme il suit [1] :

Aucune demeure sainte, aucune maison des dieux n'était construite [dans un lieu sacré [2];
Aucun roseau ne poussait, aucun arbre n'était formé ;
Aucune brique n'était posée, aucun mur n'était bâti ;
Aucune maison n'était faite, aucune ville n'était bâtie ;
Aucune ville n'était faite, aucune foule ne s'y trouvait ;
Nippur n'était pas fait, Ékur n'était pas bâti ;
Erek n'était pas fait, Éana n'était pas bâti ;
Apsû n'était pas fait, Éridu n'était pas bâti ;
Aucune demeure sainte, aucune maison des dieux n'avait sa place faite ;
Tous les pays étaient mer [3].

C'est une conception liturgique du chaos : avant la création du monde, il n'y avait pas de villes saintes ni de temples pour les dieux, parce que tout n'était qu'eau. Et l'histoire de la création commence par la fondation d'Éridu. Mais ce récit très simple en apparence doit avoir un sens mystique. Ce n'est pas sans cause que l'on mentionne les trois villes saintes des trois grands dieux

1. Cf. Pinches, *supr. cit.* ; Zimmern-Gunkel, *op. cit.* ; Jensen, *Mythen*, 38-43.

2. Il ne peut être question que de sanctuaires terrestres, non des habitations célestes des dieux (opinion de Jastrow, *op. cit.*, 445).

3. Traduction douteuse. Si l'on ne tient pas compte de l'autre récit, on pourrait traduire : « Tout n'était que pays et mer », c'est-à-dire qu'il y avait seulement de la terre et de l'eau sans végétation, ni hommes, ni bêtes, ni villes, ni temples.

du ciel, de la terre et de l'océan, et que l'on parle de leurs temples respectifs. Dans la langue sacrée, Ékur, le temple de Bel à Nippur signifie la maison de la terre; Éana, le grand temple d'Érek, signifie la maison du ciel; et il est permis de penser que le mot Apsû ne désigne pas directement l'océan, mais que c'est le nom du sanctuaire d'Éridu, la ville d'Éa. Comment pourrait-on dire que l'abîme-océan n'était pas fait ? Notre texte, en déclarant que les trois temples n'existaient pas encore, donne à penser qu'il n'y avait d'abord ni ciel, ni terre, ni océan bien délimités. Ce symbolisme est fort ancien, quoique la forme qu'il revêt ici puisse être relativement récente. Mais ce qui est à noter, c'est que le chaos n'est pas personnifié, et nous verrons plus loin qu'il n'est pas censé préexister aux principaux dieux.

Cette idée naïve et populaire de la création est à la base des récits bibliques. On connaît le début du récit jéhoviste[1] : « Au jour où Iahvé fit la terre et les cieux, aucune plante des champs n'existait sur la terre, et aucune herbe des champs ne poussait, parce que Iahvé n'avait pas fait pleuvoir sur la terre, et qu'il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol ; et une source[2] montait de la terre et abreuvait toute la surface du sol. » Conception beaucoup plus rudimentaire que celle des textes babyloniens, bien qu'elle se rapproche, à certains égards, du document liturgique. On ne dit pas comment la terre a été produite ; elle existe, mais à l'état de sol inculte et infécond, parce que Iahvé, le roi de ce désert, n'a pas

1. Gen. II, 4*b*-6. Dans ce récit, le nom de Dieu (Élohim) a été adjoint au nom de Iahvé par un rédacteur.

2. On traduit volontiers l'hébreu אד par « vapeur » ; mais une vapeur ne pouvait abreuver la terre. L'assyrien *édu* indiquerait plutôt le sens de « flot », les anciennes versions ont vu là une source. Cf. Gunkel, *Genesis*, 4-5. L'idée que ce cours d'eau aurait pu féconder la terre sans que la pluie fût indispensable (Holzinger, *Genesis*, 24-25) n'a pas dû frapper le narrateur palestinien.

encore envoyé de pluie pour le fertiliser, ni créé d'homme pour le travailler. L'analogie de cette idée avec celle qui est au fond du second texte babylonien ne suffirait certes pas à elle seule pour que l'on pût attribuer une commune origine aux deux traditions. Ici le chaos n'est pas une masse d'eau ou un monde confus, d'où le dieu créateur fera émerger la terre ; c'est déjà la terre elle-même, sans sa parure d'êtres vivants, sans le régime des pluies et le travail de la culture ; elle est déjà fondée sur les eaux, entourée de l'océan, recouverte par la voûte céleste. La formule : « Au jour où Iahvé fit la terre et les cieux » résume-t-elle une œuvre divine antérieure, la construction, par Iahvé, du ciel et de la terre, qui seraient sortis de la masse des eaux chaotiques ? On ne saurait le dire. La création dont il s'agit n'est pas autre chose que l'organisation du monde céleste et du monde terrestre, et bien que, dans la suite, il ne soit plus question que de la terre ou plutôt de l'homme, il se peut que l'écrivain ait eu en vue l'œuvre à réaliser plutôt que l'œuvre accomplie ; ou bien, sans se préoccuper autrement du chaos primitif, il affirme que Iahvé en a tiré d'abord le firmament et la terre nue ; mais cette dernière hypothèse paraît moins vraisemblable. On remarquera que, dans le livre de Job[1], l'œuvre créatrice comprend la fondation de la terre, la délimitation de l'océan, la distribution de la lumière, mais non la construction du firmament ni la production des astres ; ceux-ci, associés et plus ou moins identifiés aux « fils de Dieu », sont les témoins joyeux de la création. Le chaos proprement dit n'existe pas plus que dans le récit jéhoviste. Il est donc fort douteux qu'une partie de ce récit ait été omise ou abrégée[2] par les rédacteurs du

1. Job, xxxviii.

2. Renan, *op. cit.*, II, 347. Une telle omission est simplement possible (Holzinger, *op. cit.*, 37). Et si ce récit plus développé a existé, s'il a pu servir de base au récit élohiste, il appartenait sans doute à une couche secondaire du document jéhoviste.

Pentateuque, pour ne pas faire double emploi avec le récit élohiste.

Dans celui-ci le chaos est très nettement désigné comme point de départ de la création : « Lorsque Dieu commença de créer [1] le ciel et la terre, la terre était un chaos informe, et les ténèbres couvraient la face de l'abîme, et le souffle de Dieu reposait sur les eaux. » Le chaos n'est pas personnifié comme dans le poème babylonien ; mais les deux éléments, ténèbres et eau, que Bérose [2] met à la place d'Apsû et de Tiamat, se retrouvent dans ces premiers versets de la Genèse. La coïncidence est même assez frappante, et si l'on ne peut dire, sans beaucoup de réserves, qu'elle est pour le texte biblique une marque d'origine et qu'elle peut servir à le dater, elle constitue néanmoins un trait de parenté d'autant plus significatif que la masse des eaux chaotiques porte en hébreu le même nom qu'en assyrien, que le *tehom* de la Bible et Tiamat sont un même mot et désignent au fond une même chose [3]. Cependant il faut bien reconnaître dans notre passage la présence d'un détail tout à fait caractéristique et qui n'a rien de babylonien. Si les ténèbres avec les eaux qu'elles recouvrent font pendant à l'union d'Apsû et de Tiamat, on ne voit pas dans les textes cunéiformes ce qui peut correspondre au souffle de Dieu, qui couve les eaux. On peut dire que ce souffle de Dieu, qui n'est pas un grand vent, mais un esprit de vie qui embrasse les eaux et les pénètre doucement de sa chaleur, joue, en un sens, le rôle d'Apsû fécondant Tia-

1. Cette façon de traduire est la plus naturelle (cf. HOLZINGER, *op. cit.*, 1 ; GUNKEL, *op. cit.*, 93). Mais le v. 2 forme une parenthèse, et la phrase n'est complète qu'avec le v. 3 : « Lorsque Dieu commença de créer le ciel et la terre, la terre étant informe et vide, etc., Dieu dit : « Que la lumière soit. »

2. *Supr. cit.*, p. 119.

3. Cf. *supr.*, p. 115, n. 3.

mat ; mais il est par lui-même tout autre chose qu'Apsû ; il n'est pas l'abîme ténébreux, il est une force divine qui pénètre la matière chaotique et la rend apte à produire les êtres vivants[1]. Ce n'est pas, néanmoins la théologie de l'auteur qui a suggéré cette addition. L'activité de l'esprit est sans résultats : c'est la parole toute-puissante de Dieu qui appelle successivement tous les êtres à l'existence ; le rôle de l'esprit est superflu. D'où l'on peut conclure que cet élément est dû à une tradition particulière qui s'est mêlée à la tradition cosmogonique de Babylone. On admettrait volontiers ici une influence égyptienne ou phénicienne, ou mieux encore une influence indirecte de l'Égypte par l'intermédiaire de la Phénicie ou de la Syrie. Mais les cosmogonies phéniciennes, où l'on trouve, en effet, mention de l'œuf du monde et d'un souffle générateur[2], ne sont peut-être pas connues par des témoignages suffisamment sûrs pour qu'il y ait lieu d'insister beaucoup sur ce rapprochement[3].

§ II. Le combat du créateur contre le chaos.

Ainsi que nous l'avons observé plus haut, la naissance du couple divin Anshar et Kishar marque une première

1. Cette fonction de l'esprit n'est d'ailleurs pas la même que celle de l'esprit de vie dans Ps. XXXIII, 6 ; CIV, 29, etc. cf. *supr.*, p. 116, n. 3.

2. Cf. Lenormant, *Origines de l'histoire*, I, 532-580 ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, 128, 155-157 ; II, 168 ; Holzinger, *op. cit.*, 4, 22.

3. On ne voit pas non plus que la déesse chaldéenne Bau ait rien de commun avec le chaos et Tiamat ; la ressemblance de son nom avec le mot בהו, dans la formule תהו ובהו ne tire donc pas à conséquence. Cf. Jastrow, *op. cit.*, 60. Il n'en est pas de même de Baau, femme du vent Colpias, dans une cosmogonie phénicienne rapportée par Philon de Byblos (voir Lenormant, *op. cit.*, I, 538) ; mais on aurait besoin d'être mieux fixé sur l'origine et le sens primitif de cette cosmogonie. En toute hypothèse, il ne resterait dans la Bible que le mot, et l'idée mythologique serait complètement effacée.

étape vers l'organisation actuelle de l'univers. L'apparition des dieux qui étaient censés présider à cet ordre signifie un nouveau progrès dans le même sens ; mais ce progrès n'est définitif qu'après une lutte effroyable soutenue par Tiamat contre la plus brillante génération de sa descendance, et qui se termine par la victoire complète de Marduk, le champion des dieux, sur l'armée du chaos. Le combat ne semble pas avoir d'autre cause que l'existence même des grands dieux, êtres de lumière et de beauté, qui tendent naturellement à se faire une place dans le monde et à restreindre l'empire du désordre. Ce sont eux qui apportent les noms des choses et qui sont aptes à en régler les destinées ; ils signifient la distribution de l'univers en ses parties normales, et le peuplement de ces parties par les êtres qui leur conviennent ; ils représentent le mouvement réglé, la vie multiforme de l'univers gouverné par des puissances douées de la plus haute sagesse, non plus livré à la force aveugle du monstre chaotique.

Lorsqu'on retrouve la suite du texte, Apsû et Tiamat délibèrent entre eux ; ils profèrent des menaces et des malédictions contre les dieux ; leur fils Mummu assiste à leur conseil et approuve leurs sentiments [1]. Après une nouvelle lacune qui peut être comblée en grande partie, parce que la description des préparatifs de Tiamat revient quatre fois dans le poème et qu'un récit complète l'autre, on apprend comment s'est constituée la troupe ennemie des dieux. Tiamat, furieuse, pousse des cris terribles ; tous les dieux se tournent vers elle ; ceux qui sont nés de Lachmu et de Lachamu prennent place à ses côtés, participent à sa colère et entrent dans ses projets.

1. Texte fragmentaire.

La mère-abîme [1] qui a tout formé,
Apporte des armes irrésistibles, elle enfante de grands serpents,
Aux dents aiguës, sans pitié..... ;
Elle a rempli leurs corps de venin au lieu de sang ;
Elle a revêtu de terreur les dragons furieux.....
Elle met en avant des serpents (?), des dragons, des *Lachmi*
Des monstres (?), des chiens enragés, des hommes-scorpions,
Des monstres (?) impétueux, des hommes-poissons, un bélier [2],
Portant des armes qui n'épargnent rien, ne redoutant pas le [combat.

Le total de ces êtres fantastiques est porté à onze, ce qui paraît devoir s'entendre de leurs espèces, et non d'individus. Ce chiffre reviendra plus loin ; il est sans doute en rapport avec la signification mythologique des monstres dont il s'agit, et la place qu'ils gardaient dans la tradition religieuse. A la tête de cette armée, Tiamat met un personnage divin appelé Kingu. Ce Kingu, dont Tiamat veut aussi faire son mari, est-il, sous un autre nom, la personnification de l'abîme primordial, un synonyme et un doublet d'Apsû ? Le texte ne le dit pas, et il est permis d'en douter. Apsû et Mummu ont disparu de la scène, et ils n'auront aucune part au combat [3]. La raison de cette abstention était peut-être donnée dans la partie du récit qui ne nous a pas été conservée. Kingu ne peut être qu'un descendant de Tiamat, au moins dans l'économie de notre

1. *Ummu-chubur*. Nom de Tiamat, dont le second élément a été diversement interprété. Plusieurs voient dans ce mot le prototype ou l'équivalent de Ὀμόρωκα. Cf. *supr.*, p. 119, n. 4. ZIMMERN, *Zeitschrift f. Assyriologie*, X, 17 : « mère de la profondeur », c'est-à-dire du monde inférieur. JENSEN, *Mythen*, 308 : « mère du nord » (?), c'est-à-dire de la terre ferme (?).

2. *Kusarikku*. JENSEN, *op. cit.*, 311, maintient contre DELITZSCH, *op. cit.*, 125-128, l'interprétation qu'il a donnée de ce mot dans sa *Kosmologie*.

3. Apsû sera mentionné plus loin à côté de Tiamat, dans un discours d'Anshar ; mais il est évident que si Kingu et Apsû n'étaient qu'un seul personnage, Tiamat ne dirait pas au premier qu'elle va le prendre pour époux ou pour amant.

poème. Son nom inviterait presque à voir en lui une personnification de la terre[1], mais de la terre inculte et chaotique, de la terre avant la création, et son intervention attesterait simplement la combinaison d'un mythe où le couple primitif était la terre et la mer, avec celui qui a été reproduit au commencement et où la première syzygie est une double personnification de l'océan. Le rôle que joue Kingu ne plaide ni pour ni contre cette hypothèse. Tiamat l'invite à devenir « son amant »[2] plutôt que son époux ; mais cette façon de parler n'est probablement qu'un moyen de concilier la seconde union avec celle qui a été mentionnée en premier lieu. Il est à remarquer que Tiamat suspend à la poitrine de son cher Kingu les tablettes du destin, en lui disant :

Que tes ordres soient immuables, que ta parole s'exécute !

Et les êtres que Tiamat vient de soumettre à Kingu fixent les sorts avec lui. Ainsi les dieux sont les interprètes plutôt que les arbitres absolus du destin. Mais la loi de l'univers, aux mains de Tiamat et de Kingu, est aussi bien placée que dans les serres de Zû, l'oiseau-tempête, qui, d'après une autre légende[3], tout à fait parallèle à celle de Tiamat, mit un jour les dieux dans l'embarras en volant à Bel les fameuses tablettes.

Les projets de Tiamat étaient dénoncés à Anshar. Le dieu, mécontent, se frappait la cuisse, se mordait la lèvre et interpellait son fils Anu. Il l'engageait à tuer Apsû[4] et à se mesurer avec Tiamat. Autant qu'on en peut juger par la suite fragmentaire de ses instructions[5], Anshar ne

1. Hommel, *Neue kirchliche Zeitschrift*, I (1890), 399, d'après le sumérien (?) *kingi*.
2. *Cha'ira*. Cf. Jensen, *Mythen*, 314.
3. Voir Jensen, *op. cit.*, 46-55.
4. Cf. *supra*, p. 129, n. 3.
5. Tabl. II.

désespérait pas d'apaiser le courroux de Tiamat, et la mission d'Anu tournait à celle d'un négociateur plutôt que d'un adversaire belliqueux. Mais Anu, en s'approchant de Tiamat, est effrayé à son aspect, n'ose pas même lui adresser la parole et rebrousse chemin. On voit par la suite que Nudimmud, c'est-à-dire Éa [1], était envoyé après Anu, et ne montrait pas plus de courage. Anshar s'adressait alors à Marduk. Le récit est visiblement arrangé pour la plus grande gloire du dieu de Babylone. On va lui attribuer un succès et une œuvre que d'autres traditions attribuaient à d'autres dieux. Mais il faut sans doute faire une distinction entre la victoire remportée sur Tiamat et l'organisation du monde. Celle-ci peut être séparée de celle-là. Anu, Bel, Éa, Sin, auxquels on peut joindre, si l'on veut, l'antique Anshar, étaient considérés comme dieux créateurs dans les villes qui les avaient pour patrons ; mais il n'est pas sûr que la création y fût conçue comme le fruit d'un combat victorieux soutenu par le créateur lui-même ; et là où se rencontre cette idée, elle entraîne pour ainsi dire avec elle, au moins comme donnée primitive, l'intervention d'un dieu solaire ou atmosphérique. On n'a guère pu se représenter Éa, dieu de la mer, entrant en lutte avec l'océan chaotique ; mais on a pu se le figurer travaillant le chaos et instituant le monde. Quoi qu'il en soit, les dieux de la triade suprême sont sacrifiés ici à Marduck. L'ancien Bel s'efface devant lui ; pour donner plus de relief à son intervention, Anu et Éa paraissent dans une attitude presque ridicule.

1. Delitzsch, *op. cit.*, 99, se demande si Nudimmud ne désignerait pas ici Bel, le second membre de la triade suprême ; Éa serait représenté par son fils Marduk ; mais cette hypothèse paraît peu solide (cf. Jensen, *op. cit.*, 319). La non intervention de Bel est à expliquer par le fait que ce dieu s'efface presque entièrement devant Marduk, qui est dans le poème le vrai Bel, le grand seigneur de l'univers.

Avant d'accepter la mission difficile qui lui est proposée, Marduk fait ses conditions.

Lorsque Marduk entendit le discours de son père,
Son cœur se réjouit, et il parla à son père :
« Seigneur des dieux, destin des grands dieux [1],
Si je dois être votre vengeur,
Dompter Tiamat et vous sauver,
Assemblez-vous et rehaussez, décidez mon sort;
Quand, dans la chambre du destin [2], vous siégerez tous en [joie,
Que par ma bouche, à votre place, je fixe le destin,
Qu'on ne change rien à ce que je ferai
Qu'on ne rejette ni n'altère les préceptes de mes lèvres. »

Marduk entend qu'il présidera désormais l'assemblée des dieux et réglera les destinées. Quand le monde sera créé, un grand conseil se tiendra, au renouvellement de chaque année, dans la chambre du destin, qui est sous la montagne du soleil levant. Il y avait aussi, dans le temple de Marduk à Babylone, une chambre du destin. Durant les fêtes solennelles qui se célébraient dans les premiers jours du mois de nisan, on y apportait la statue du dieu. Les autres divinités étaient amenées près de lui, et, pour la circonstance, Nabu quittait en grande cérémonie le temple de Borsip, afin de prendre part à la réunion où son père, de concert avec les autres immortels, réglait le sort des humains. La liturgie a donc pu avoir une influence sur la formation du mythe. En tout cas, l'assemblée des dieux, à la fête du printemps, pourrait avoir fait naître l'idée de ce sanctuaire invisible qui est censé

1. Il faut lire sans doute avec Jensen, *op. cit.*, 10 (cf. 317) : [*bé*]-*lum ilani*. La traduction de Delitzsch, *op. cit.*, 100 : « Prenez dieux, une décision de grands dieux », purement conjecturale, est peu satisfaisante. La première syllabe du premier mot doit être restituée ; mais on ne voit pas comment on pourrait faire de ce mot un impératif.

2. Sens du mot *Upshukénaku*, qui est à prendre sans doute comme nom propre de lieu.

exister sous la montagne de l'orient. Marduk, le soleil printanier, avant de se manifester au monde, délibère avec les dieux sous la montagne où il est caché, de la même façon que, dans son temple de Babylone, il préside le sénat des dieux de la cité. Or ce qui se fait pour chaque année s'est fait, à plus forte raison, au commencement de la première des années, à l'origine du monde. Voilà, pourquoi, avant la création de l'univers, nous assistons à un conseil solennel dont le lieu n'est pas autrement déterminé, puisque le monde n'existe pas encore, et qui est comme l'inauguration des assemblées qui se tiendront au cours des siècles sous la présidence de Marduk.

Anshar [1] accepte les conditions du fils d'Éa. Il envoie son messager Gaga près de Lachmu et de Lachamu [2], pour inviter les dieux à un repas, après lequel « ils fixeront le destin ». Anshar redit à Gaga tout ce qu'a fait Tiamat, l'exaltation de Kingu, la mission d'Anu et d'Éa, les propositions de Marduk. Deux lignes s'ajoutent à ce récit déjà connu :

> « Venez vite, fixez-lui promptement votre sort,
> Pour qu'il aille au-devant de notre puissant ennemi. »

Gaga répète le tout mot pour mot devant Lachmu et Lachamu. On a supposé que ces répétitions qui introduisent une certaine longueur dans le récit s'expliquaient par l'influence des hymnes et des prières incantatoires, où elles sont causées par un motif religieux [3]. La vraie raison serait plutôt à chercher dans l'origine et l'histoire de ce poème, qui, ainsi que beaucoup d'autres du même

1. Tabl. III.
2. Le nom de ce dieu Gaga se retrouve dans une inscription de Sennachérib. Meissner-Rost, *Bauinschriften*, 108.
3. Jastrow, *op. cit.*, 424.

genre, a existé longtemps avant d'être écrit. Dans cette littérature semi-populaire, les répétitions même longues et fréquentes sont un secours pour la mémoire du rhapsode ; et elles ne fatiguent pas l'auditeur sans culture, qui éprouve, au contraire, un certain plaisir à deviner ce que le conteur va dire et à exercer sa propre mémoire en écoutant. Puis, lorsqu'on fixe le texte par l'écriture, on respecte la forme autorisée par le vieil usage et par la tradition orale.

Quand ils ont entendu le message de Gaga, Lachmu et Lachamu appellent au secours. Les Igigi, génies du ciel, se mettent à crier, déclarant ne rien comprendre à la conduite de Tiamat [1].

Tous les grands dieux, qui fixent le destin
Se présentent devant Anshar et remplissent sa demeure (?)
Ils s'embrassent l'un l'autre et s'assemblent ;
Ils parlent [2] et se mettent à table ;
Ils mangent du pain, ils font du vin ;
Le vin doux leur trouble le sens ;
A force de boire, leur corps se gonfle ;
Ils sont très las.....

Ils n'en procèdent pas moins à l'installation de Marduk et lui délèguent tous les pouvoirs divins :

Après qu'ils lui eurent fait une chambre royale [3],
En face de ses pères il s'assit en souverain ;
« Tu es honoré entre les grands dieux,

1. On ne voit pas quel parti prennent les Igigi ; en tout cas, ils ne sont pas dans l'armée de Tiamat. Lachmu et Lachamu ne vont pas au conseil des dieux ; mais, en tant qu'individus, ils ne prennent pas non plus part au combat.

2. Littéralement « ils placent leur langue ». Jensen, *op. cit.*, 319, suppose, avec quelque vraisemblance, que ce n'est pas pour parler, mais pour manger.

3. Un *parakku*, cabinet particulier du dieu dans son temple, du roi dans son palais. Avec cette ligne commence la tabl. IV.

Ton sort [1] est sans égal ; ta parole est Anu [2].
Marduk, tu es honoré entre les grands dieux,
Ton sort est sans égal, ta parole est Anu.
Désormais ton ordre ne sera pas contredit.
Élever et abaisser sera (en) ta main.
Ce qui sortira de tes lèvres aura son effet, ta parole sera irré-
[sistible.
Aucun dieu ne franchira tes limites.
Que l'abondance, désir des sanctuaires des dieux,
Quand elle leur manquera (?), demeure chez toi !
Marduk, tu es notre vengeur,
Nous te donnons la royauté sur tout l'univers,
Quand tu seras dans l'assemblée, que ta parole soit souveraine.
Tes armes seront invincibles, elles extermineront tes ennemis.
Seigneur, préserve la vie de qui se confie en toi.
Et détruis la vie du dieu qui entreprend le mal. »

Pour preuve de la puissance qu'ils lui confèrent, les dieux donnent à Marduk un signe, tout comme Iahvé, dans la Bible, en donne à ceux qu'il envoie en son nom, par exemple à Moïse, à Gédéon [3]. Ces signes auraient aisément pour nous le tort de ressembler à des tours de prestidigitation ; mais il faut les juger dans l'esprit de l'antiquité, en nous rappelant que ce sont des signes. Celui que les dieux babyloniens choisissent, et qui pourrait être emprunté à quelque rite du temple de Marduk ou de la magie sacrée, figure le pouvoir d'anéantir et de créer.

Ils mirent un vêtement au milieu d'eux,
Ils dirent à Marduk leur premier-né :
« Que ton destin, seigneur, (paraisse) devant les dieux ;
Destruction ou création, ordonne, et ce sera.
Ouvre la bouche, et le vêtement disparaîtra.
Commande-lui de nouveau, et le vêtement reviendra [4]. »

1. Le sort qui t'est attribué, le pouvoir qui t'est donné ; ou bien le sort que tu fixes, le pouvoir que tu exerces.
2. Souveraine comme Anu, comme la parole d'Anu.
3. Ex. IV, 1-9 ; Jug. VI, 17-27, 36-40.
4. Littéralement : « sera dans son intégrité ».

De sa bouche il dit, et le vêtement disparut;
Il parla de nouveau, et le vêtement fut rétabli.
En voyant l'effet de sa parole, les dieux ses pères
Se réjouirent et rendirent hommage : « Marduk est roi ! »
Ils lui attribuèrent le sceptre, le trône et le *palû* [1];
Ils lui donnèrent une arme irrésistible, qui écrase (?) les ennemis :
« Va, arrache la vie à Tiamat,
Et que les vents emportent son sang aux lieux ténébreux. »
Les dieux ses pères réglèrent le sort de Bel;
Ils lui firent prendre un chemin de salut et de prospérité.

Il ne doit pas être question ici du destin de Marduk en tant que prince des dieux [2], mais du sort de son expédition. De même que les rois de Ninive et de Babylone recouraient à la divination pour savoir si les campagnes qu'ils projetaient devaient réussir, et s'efforçaient d'obtenir les meilleurs présages, ainsi les dieux, pour mettre toutes les chances de leur côté, ont soin de procurer à Marduk les auspices les plus favorables. Le champion des dieux s'arme ensuite pour le combat. Outre les armes qui conviennent à un homme de guerre, il en prend qui n'appartiennent qu'à un dieu. Son équipement est moitié réel, moitié mythologique [3].

Il fit un arc et le choisit pour arme;
Il se chargea d'un javelot, et en fit.....
Il leva l'arme divine [4], il la saisit de sa main droite.
Il suspendit à son côté l'arc et le carquois ;
Il mit devant lui l'éclair ;
Il couvrit tout son corps d'une flamme ardente ;
Il fit un filet pour envelopper l'intérieur (?) de Tiamat,
Et pour que rien n'en échappât, il fit garder les quatre vents [5],

1. Insigne royal non identifié.

2. Delitzsch, *op. cit.*, 104 : « Les dieux ses pères le firent seigneur des dieux. »

3. Jastrow, *op. cit.*, 426.

4. Il s'agit probablement de l'arme que Marduk tient à la main dans les représentations figurées (voir par ex. Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, 90), et qui a six pointes, trois en haut et trois en bas, la poignée se trouvant au milieu. Ce n'est pas autre chose que la foudre.

5. C'est-à-dire, probablement, les quatre points cardinaux, les quatre côtés du monde. Jastrow, *op. cit.*, 426 : « Il saisit les quatre

Sud, nord, est, ouest ;
Il prit à son côté le filet, don de son père Anu;
Il fit un ouragan, vent funeste, tempête, tourbillon,
Quatre vents, sept vents[1], tempête furieuse, ouragan irrésistible;
Il lâcha les sept vents qu'il avait faits ;
Pour bouleverser l'intérieur de Tiamat, ils se levèrent derrière [lui.
Et le Seigneur leva l'ouragan, sa grande arme;
Il monta sur son char, œuvre que rien n'arrête, qui jette l'effroi.
Il y mit quatre chevaux et les y attela,
Coursiers (?) impitoyables, foudroyants, rapides,
Dont les dents sont pleines d'écume[2];
Ils sont instruits à fouler, habiles à écraser;
Ils ne craignent pas le combat, ils sont terribles dans la bataille.

Les chevaux de Marduk sont aussi fiers que le cheval de Job[3]. On ne doit pas oublier que cet attelage appartient à un dieu solaire, et que le char de Marduk est le char même du soleil. Dans tout l'éclat de sa gloire, Marduk se tourne vers le lieu où se tient la furieuse Tiamat ; il porte à la main une plante magique[4], et les dieux ses pères lui rendent encore hommage. Sa vue épouvante les adversaires; son regard trouble la raison de Kingu et déconcerte l'armée de Tiamat. Celle-ci pourtant ne perd pas courage ; elle proteste contre l'agression de Marduk. Le champion des dieux lui répond en élevant l'ouragan, sa grande arme ; il lui reproche d'avoir la première engagé

vents pour qu'elle ne pût échapper », c'est-à-dire pour qu'aucun vent ne pût l'emporter au loin ?). Les quatre vents seraient mis dans le filet donné par Anu.

1. Jastrow, *loc. cit.* : « Il fit des quatre vents sept vents. » Cette interprétation peut s'autoriser de la ligne suivante où il est question des sept vents faits par Marduk. La traduction de Delitzsch, *op. cit.*, 105 : « Den Wind vier und sieben », et celle de Jensen, *op. cit.*, 25 : « Einen Vierwind, einen Siebenwind », ne donnent pas un sens très précis.

2. Littéralement : « de venin ».

3. Cf. Job, xxxix, 19-25.

4. Dans la ligne mutilée qui précède la mention de cette plante (t. iv, l. 61) il pourrait être question aussi d'une formule magique.

la lutte, et il résume les griefs que les dieux ont contre elle, rappelant notamment l'élévation de Kingu au rang suprême :

« Contre les dieux mes pères tu as dirigé ta malice.
Range ton armée, prépare tes armes ;
Tiens bon ! toi et moi nous allons nous battre. »
Lorque Tiamat entendit cela,
Elle fut affolée, elle perdit le sens,
Et se mit à crier de toutes ses forces ;
Jusqu'à la racine ses jambes (?) frémirent ;
Elle récita une incantation, elle jeta sa formule [1],
Et les dieux de la bataille [2] préparèrent (?) [3] leurs armes.

On voit que ni Marduk ni Tiamat ne se confient à leurs propres forces ; tous les deux ont recours à la magie, dont le pouvoir est censé supérieur à celui des dieux mêmes, et antérieur à toutes les manifestations de la puissance divine dans le monde. En fait, les conceptions sur lesquelles s'est fondée la magie sont plus anciennes que celles sur lesquelles repose la mythologie, et la magie sacrée a toujours gardé une très large place dans la religion babylonienne. La religion d'Israël avait aussi des rites pour consacrer les guerriers [4] et les combats [5] : on peut présumer que ces rites, quelques transformations qu'ils aient pu subir au cours des temps, se fondaient aussi sur l'idée d'une sorte d'immunité obtenue par le

1. La formule du sort, des paroles magiques.
2. Les partisans de Tiamat.
3. La même formule : *usha'lu kakkëshun*, se rencontre fréquemment dans les inscriptions historiques. La traduction vulgaire : « ils crièrent aux armes », est peu satisfaisante. Celle de Jensen, *op. cit.*, 27 : « ils enchantèrent leurs armes », ne manque pas de vraisemblance. Il s'agirait de quelques paroles ou rites qui seraient censés communiquer aux armes des qualités surnaturelles.
4. Voir Jér. xxii, 7 (cf. li, 27 et Is. xiii, 3), où Iahvé dit qu'il consacrera lui-même des hommes avec leurs armes pour détruire le palais des rois de Juda.
5. Jo. iv, 9 ; Mich. iii, 5 ; Jér. vi, 4.

moyen de certaines pratiques traditionnelles, censées efficaces par elles-mêmes [1].

Cependant Tiamat et Marduk, le plus sage des dieux, étaient en présence ;
Ils s'avancèrent pour la bataille, ils s'approchèrent pour le combat.
Et le Seigneur, étendant son filet et en enveloppant (Tiamat),
Fit passer devant lui [2] l'ouragan qui était derrière lui ;
Et comme Tiamat ouvrait la bouche tant qu'elle pouvait [3],
Il y fit pénétrer l'ouragan, de façon qu'elle ne pût refermer ses lèvres.
Les vents furieux chargèrent son ventre,
Son cœur se troubla, et elle ouvrit largement la bouche.
Lançant le javelot, il lui brisa le ventre ;
Il lui ouvrit les entrailles, lui déchira le cœur ;
Il la dompta et lui ôta la vie ;
Il jeta bas son cadavre et monta dessus.

Cette description ferait presque oublier que Tiamat personnifie le chaos et la mer. Il est évident néanmoins que ce n'est pas un monstre ordinaire, puisqu'on lui jette un grand vent dans la bouche pour l'immobiliser, comme si Tiamat était capable d'absorber le dieu qui s'avance contre elle. Figurant sans doute l'hiver et la nuit en même temps que le chaos, elle paraît en effet disposée à dévorer le soleil du printemps et le soleil levant qui vient la combattre. Quant au filet dont Marduk l'enveloppe, il rappelle les filets et les langes dont Iahvé se flatte d'avoir entouré la mer, et qui sont les nuages et le brouillard [4].

Lorsqu'il eut tué Tiamat, le chef,
Ses soldats étaient dispersés, sa troupe en déroute ;
Les dieux ses auxiliaires qui marchaient à ses côtés,
Étaient saisis de frayeur et voulaient fuir [5] ;
Comme ils s'en allaient pour sauver leur vie,

1. Sur la consécration des hommes de guerre et les interdictions qui en résultaient, voir Robertson Smith, *Religion of the Semites* [1], 383.
2. Variante : « en face d'elle », de Tiamat, c'est-à-dire : « il lança contre elle. »
3. Sans doute pour dévorer Marduk, non pour absorber l'ouragan.
4. Job, xxxviii, 9.
5. Littéralement : « ils tournaient le dos. »

Ils furent enveloppés de façon à ne pouvoir s'échapper ;
(Marduk) les enferma, et il brisa leurs armes :
Ils sont jetés dans un filet, ils demeurent dans des rets.
Ils remplissent de hurlements les régions (du monde);
Ils subissent sa colère, ils sont enfermés en prison.
Et les onze créatures qu'elle [1] avait douées de terreur,
La troupe de démons qui marchaient avec (?) elle,
Il les chargea de liens,.....
Il écrasa (?) sous lui leur résistance.
Quant à Kingu, qui avait été placé à leur tête,
Il le vainquit et le mit avec *Duga* [2].....
Il lui enleva les tablettes du destin, qui ne lui appartenaient pas,
Il les scella d'un sceau et les mit sur sa poitrine.

Ainsi le triomphe de Marduk est complet. En lui et par lui, les dieux sont maîtres de la situation, maîtres du destin et de l'avenir; ils peuvent arranger le monde à leur gré. Le chaos est vaincu, Tiamat a succombé. Ses auxiliaires sont réduits en captivité, condamnés à la prison perpétuelle. La description qui est faite de leur sort ne doit pas s'entendre seulement du passé, mais du présent, car les auxiliaires de Tiamat, et Tiamat elle-même, bien que le monde soit censé fabriqué de ses débris, ne sont pas morts. Dans la pensée du narrateur les monstres vaincus sont encore enchaînés. On serait bien aise de savoir qui sont ces dieux captifs ; ce que sont en particulier les onze créatures si terribles, dont le nombre même doit être significatif; ce qu'est devenu Kingu, l'infortuné compagnon de *Duga*. Par leur origine, les onze monstres sont des êtres purement fantastiques, la personnification des ténèbres, du chaos, de toutes les horreurs qu'une imagination d'enfant peut entrevoir dans la tempête et dans la nuit. Mais on en a fait quelque chose puisqu'on les a logés quelque part. L'astrologie n'a pu manquer d'exercer une influence sur le développement du mythe. Les monstres vaincus par Marduk font songer aux figures

1. Tiamat.
2. Dieu inconnu ; nom de lecture incertaine.

étranges que les Chaldéens identifiaient avec les constellations ; aux signes du zodiaque, qui sont au nombre de onze, si l'on ne compte pas le Taureau, signe de Marduk ; à la loi inflexible qui retient les constellations zodiacales sur la ligne de l'écliptique et leur impose un cours absolument régulier; aux formes de ces signes, dont quelques-unes au moins se rencontrent parmi les alliés de Tiamat. Certes l'idée primitive des monstres et de l'armée de Tiamat n'a pas été suggérée par l'observation des astres ; mais on paraît bien l'avoir ramenée après coup aux conceptions de l'astrologie ; si les auxiliaires de Tiamat ne correspondent pas tout à fait aux signes du zodiaque [1], on a voulu les y rattacher en en comptant seulement onze, bien qu'ils fussent plus nombreux, et que plusieurs, peut-être Kingu lui-même, fussent identifiés à d'autres constellations.

Ne nous étonnons pas de ces allusions à des légendes astrologiques chez les pères de l'astrologie. Des allusions de ce genre se rencontrent jusque dans la Bible, et nous allons y retrouver le combat du Créateur contre le monstre du chaos.

Iahvé dit à Job :

> Est-ce toi qui serres les liens de Kima,
> Ou pourrais-tu rompre les chaines de Kesil ?
> Est-ce toi qui fais lever les constellations en leur temps,
> Et qui conduis (?) Aïsh avec ses petits [2].

On voit généralement dans Kima les Pléiades, dans

1. Cf. Delitzsch, *op. cit.*, 127.

2. Job, xxxviii, 31-32. Le mot que nous traduisons par « constellations », מזרות, doit être le même que תזלות (II Rois, xxiii, 5) ; et celui-ci est sans doute l'assyrien *manzaltu*, qui sert à désigner les constellations en tant que demeures des dieux. Peut-être faut-il lire le dernier vers : « Est-ce toi qui consoleras Aïsh au sujet de ses enfants ? » (Duhm, *Das Buch Hiob*, 187). Cf. Job, ix, 9, où les mêmes constellations sont mentionnées comme créatures de Dieu, mais dans un distique suspect d'interpolation, d'après xxxviii, 32.

Kesil [1] Orion, dans Aïsh la Grande-Ourse [2]. L'auteur se représente les astres comme animés, et il connaît les légendes des constellations, il connaît des êtres surnaturels qui sont enchaînés dans le ciel. Ajoutons qu'il connaît Tiamat et son armée :

« Dieu ne revient pas de sa colère;
Sous lui s'inclinent les auxiliaires de Rahab [3].
Dans sa puissance il contient [4] la mer,
Et dans sa sagesse il écrase Rahab;
A son souffle, le ciel s'éclaircit [5];
Sa main transperce [6] le Serpent fugitif [7]. »

Rahab et l'océan sont associés dans la pensée de l'auteur ; c'est la même opération toute-puissante qui dompte la mer et qui brise l'effort de Rahab. Si l'on peut se fier à l'hébreu dans le vers qui mentionne l'éclaircissement du ciel, Rahab a aussi quelque chose de commun avec les ténèbres, puisqu'il faut détruire le Serpent fugitif, c'est-à

1. Le même mot se trouve au pluriel dans Is. XIII, 10, pour désigner les constellations en général.

2. Ce sont les identifications traditionnelles. On les a parfois contestées dans ces derniers temps.

3. JOB, IX, 13. Ce passage et les suivants sont amplement discutés dans l'ouvrage de GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, *supr. cit.*

4. Septante, κατέπαυσεν, sens attribué par Gunkel au mot רגע. L'interprétation ordinaire : « il excite », paraît condamnée par le vers suivant. Dans la pensée de l'auteur, la mer se meut d'elle-même, et c'est Dieu qui arrête son élan. Il n'est pas du tout évident qu'on doive entendre autrement Is. LI, 15 ; JÉR. XXXI, 35. Cf. Budde, *Das Buch Hiob*, 147.

5. Texte douteux.

6. Traduction ordinaire de חלל. Gunkel préfère le sens de « profaner, souiller, traiter avec mépris », qui n'est pas requis en cet endroit. Cf. BUDDE, *op. cit.*, 148.

7. JOB, XXVI, 12-13. Le mot בריח que l'on traduit par « fugitif » ou « tortueux » (?), signifie aussi « verrou », et ce dernier sens pourrait être en rapport avec le rôle que la tradition attribuait au serpent vaincu.

dire Rahab ou l'un de ses associés [1], pour que le ciel devienne pur. Dans un autre passage [2] Job dit :

« Suis-je la mer, ou bien un monstre des eaux [3],
Pour que tu poses contre moi une barrière ? »

La mer et le monstre ont entre eux le même rapport que précédemment la mer et Rahab. C'est Rahab qui est à la fois le monstre et la mer. Dans le discours de Iahvé à Job, il n'est pas fait mention de Rahab, mais on trouve la même association de la mer, des ténèbres et de la clôture imposée à l'Océan personnifié :

« Qui a fermé la mer avec des portes,
Quand elle jaillit du sein (maternel),
Quand je lui donnai les nuages pour vêtement,
Et pour langes le brouillard ténébreux,
Quand je lui traçai des frontières,
Et lui mis des portes et des verrous :
Tu viendras jusqu'ici, et pas plus loin ;
Ici s'arrêtera l'orgueil de tes flots [4]. »

On remarquera que cette victoire de Iahvé sur la mer chaotique, réclamée pour l'organisation de la terre, a été remportée aux applaudissements des fils de Dieu et des astres du matin [5], comme celle de Marduk sur Tiamat l'a été sous le regard des dieux ses pères, qui tous ont leur

1. Le serpent semble distinct de Rahab ; il peut être identique au Léviathan de Job, III, 8. Gunkel compare Rahab et le serpent à Tiamat et à Kingu. Il faut noter que Rahab est un être masculin, quoique correspondant à Tiamat. Dans les représentations figurées, l'adversaire de Marduk est aussi un dragon mâle. Ce désaccord de l'image avec le texte du poème de la création attend encore une explication satisfaisante. Voir cependant W.-H. Ward, *Bel and the Dragon* (*American Journal of Semitic languages and literatures*, janv. 1898, p. 94-105).

2. Job, VII, 12.

3. תנין.

4. Job, XXXVIII, 8-11.

5. Job, XXXVIII, 7.

place dans les constellations. Iahvé se trouve à l'égard de Rahab dans la situation de Marduk à l'égard de Tiamat, tant pour le présent que pour le passé, tant pour le gouvernement actuel du monde que pour son organisation première. Le monstre a été écrasé dès le commencement et il faut encore une barrière pour le contenir, comme il faut toute la puissance de Iahvé pour imposer une soumission forcée aux alliés de son antique ennemi. A la même catégorie de monstres appartient Léviathan, que Job connaît comme auteur des éclipses et qui est excité par ceux qui maudissent le jour [1]. S'il ne se confond pas avec Rahab, Léviathan et ses satellites appartiennent aussi à l'armée du chaos.

Nous lisons dans le second Isaïe [2] :

Lève-toi, lève-toi, revêts-toi de force,
Bras de Iahvé !
Lève-toi comme aux premiers jours,
Au temps jadis !
N'est-ce pas toi qui as fendu [3] Rahab,
Transpercé le monstre [4] ?
N'est-ce pas toi qui desséchas la mer,
Les eaux du grand abîme ?

1. Job, iii, 8. Il est dit des compagnons de Tiamat : *imma azrunimma* (tabl. ic, l. 5), ce que Jensen, *Mythen*, 5, traduit par : « ils maudissent le jour. » Mais la lecture et la traduction pourraient être contestées. Quoi qu'il en soit, et nonobstant l'interprétation ordinaire qui voit des sorciers dans « ceux qui maudissent le jour », le texte de Job pourrait avoir en vue les mauvais génies, les auxiliaires de Rahab. La lecture ים « mer », au lieu de יום « jour », recommandée par Gunkel (*op. cit.*, 59) ne donne pas un sens acceptable : il ne s'agit pas de maudire la mer mais le jour, la lumière ennemie du chaos.

2. Is. li, 9-10. La suite fait allusion au passage de la mer Rouge ; mais c'est une autre œuvre de la puissance divine, et l'on peut se demander si la fin du v. 10 n'est pas une interpolation, comme le v. 11. Cf. Marti, *Das Buch Jesaia*, 338-339.

3. Au lieu de מחצבת « qui a fendu », on est tenté de lire מחצת « qui a écrasé », d'après Job, xxvi, 12.

4. תנין. Rahab et le *tannin* ne font qu'un.

Iahvé était armé contre Rahab comme Marduk contre Tiamat. Le grand abîme est le *tehom* du premier chapitre de la Genèse ; mais le monstre est vaincu et tué comme dans le poème chaldéen, pour que les eaux se partagent entre l'océan, source des mers et des fleuves, et le réservoir qui est au-dessus du firmament, la terre étant placée entre deux.

Le psaume LXXXIX, moins ancien que le second Isaïe, mais fait d'emprunts ou de pièces rapportées, décrit en ces termes la puissance du Créateur :

Qui donc, au ciel, est comparable à Iahvé,
Qui est pareil à Iahvé, parmi les fils des dieux ?.....
C'est toi qui domines l'orgueil de la mer,
Et qui calmes la fureur de ses flots.
C'est toi qui as foulé comme un cadavre Rahab ;
De ton bras puissant tu as dispersé tes ennemis.
A toi les cieux, à toi la terre :
C'est toi qui as fondé le monde avec ce qu'il contient.
C'est toi qui as créé Nord et Midi ;
Thabor et Hermon célèbrent ton nom [1].

Ce fragment poétique est encore un récit de la création où Rahab personnifie la mer et le chaos, où Rahab périt de la main de Iahvé, où Rahab a des auxiliaires que Iahvé disperse et soumet avant d'organiser le monde. On peut en dire autant du psaume LXXIV, dont beaucoup renvoient la composition au temps des Machabées :

Dieu est mon roi de jadis,
Qui opère le salut au milieu de la terre.
C'est toi qui, dans ta force, as divisé la mer,
Qui as brisé les têtes des monstres [2] dans l'eau.
Tu as brisé les têtes de Léviathan,

1. Ps. LXXXIX, 7, 10-13. Il n'y a pas dans ce texte la moindre allusion au passage de la mer Rouge. Cf. DUHM, *Die Psalmen*, 221.

2. תנינים. Il n'est pas plus question de poissons que d'Égyptiens, mais des monstres du chaos. Peut-être faut-il lire תנין, au singulier, et il s'agirait de Léviathan, comme au verset suivant.

Tu l'as donné en pâture aux bêtes du désert.
Tu as ouvert la source et le fleuve,
Tu as desséché les flots éternels,
Tien est le jour, tienne est la nuit;
Tu as installé la lumière [1] et le soleil.
Tu as fixé toutes les limites de la terre ;
C'est toi qui as fait l'été et l'hiver [2].

Il s'agit encore ici de la création, et l'auteur de ce développement ne pensait pas aux miracles de l'exode [3]; il exploite une légende populaire où Léviathan a pris la place de Rahab. Léviathan a plusieurs têtes, et ce trait qui se retrouvera dans la littérature apocalyptique n'est pas à négliger. La distribution de ses débris aux êtres fantastiques dont l'imagination des anciens peuplait le désert n'est pas sans analogie avec l'acte de Marduk dispersant au loin, dans les profondeurs ténébreuses, le sang de Tiamat.

Ailleurs, le nom de Rahab est appliqué à l'Égypte [4]. C'est une interprétation allégorique de la légende, qui s'est faite en partant d'une simple comparaison dont Ézéchiel nous fournit l'exemple. Ce prophète, qui décrit le jugement de Iahvé sur le roi de Tyr en s'inspirant de l'histoire du paradis terrestre [5], annonce le châtiment du roi d'Égypte en recourant à l'histoire du dragon des eaux mis en pièces par le Créateur [6]. Il compare le pharaon à

1. Hébreu מאור « luminaire ». La formule : « un luminaire et le soleil », présente une association bizarre. Gunkel : « la lune et le soleil ».
2. Ps. lxxiv, 12-17.
3. Cf. Duhm, *op. cit.*, 195.
4. Is. xxx, 7, où l'Égypte est appelée « Rahab immobilisé » (הבישבת, au lieu de הם שבת . Ce passage semble interpolé. Cf. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 194; Marti, *op. cit.*, 221. La glose du v. 7*b* doit être de la même main que le titre : « oracle de la bête du midi », qui n'est pas ancien, et l'une et l'autre veulent probablement désigner l'Égypte sous la figure du monstre Béhémoth, comme le veut Gunkel, *op. cit.*, 66; cf. Marti, *loc. cit.* Rahab représente l'Égypte, à côté de Babel, dans Ps. lxxxvii, 4; ce psaume est de basse époque.
5. Éz. xxviii.
6. Éz. xxix, 3-6; xxxii, 28; cf. Ps. lxxiv, 13-14, *supr. cit.*

un monstre marin[1] sur lequel Iahvé étend son filet, comme Marduk a jeté le sien sur Tiamat. Iahvé accomplit son exploit devant tous les peuples, comme il a vaincu Rahab devant les fils de Dieu. Le monstre est traîné à terre, sa chair livrée aux bêtes et dispersée au loin, de façon que montagnes et vallées soient couvertes de ses débris. Rien de plus facile, après cela, que d'identifier positivement l'Égypte à Rahab ou à Léviathan[2].

A côté de l'interprétation mystique de la vieille légende, il faut signaler l'interprétation quasi rationaliste qui transforme les monstres du chaos en créatures de Iahvé. Rahab et Léviathan, dans le corps du livre de Job, sont deux monstres domptés par la puissance du Créateur; à la fin, dans le discours de Iahvé[3], ce sont ses deux œuvres les plus extraordinaires, Béhémoth et Léviathan se rapprochant tellement de l'hippopotame et du crocodile qu'on a pu soutenir, et non sans raison, qu'ils se confondaient avec ces animaux. Mais la description contient encore trop de traits mythologiques[4] pour qu'on ne soit pas autorisé à y voir en même temps, sinon de préférence, les monstres des vieilles légendes cosmogoniques, ramenés à la condition de créatures, et retenant quelque chose de leur première origine. Il n'y a toujours que Iahvé pour les dominer; mais il le fait presque en se jouant, et le

1. תנין; cf. *supr.*, p. 143, n. 3.

2. Cf. *supr.*, p. 146, n. 4. Is. XXVII, 1 : « En ce temps-là, Iahvé touchera de son glaive pesant, grand et fort, Léviathan le serpent fugitif, et Léviathan le serpent tortueux, et il tuera le monstre de la mer. » Ce morceau appartient à une sorte d'apocalypse qui comprend les chapitres XXVII-XXIX, et qui doit être notablement postérieure à la captivité. L'auteur vise trois puissances parmi lesquelles l'Égypte est certainement comprise. Gunkel suppose avec beaucoup de vraisemblance qu'il a dédoublé Léviathan pour avoir trois monstres. Cf. MARTI, *op. cit.*, 196.

3. JOB, XL, 15-XLI.

4. Cf. GUNKEL, *op. cit.*, 48-69, en tenant compte des critiques de BUDDE, *Das Buch Hiob*, 242-252.

psaume CIV dit que Dieu s'amuse de Léviathan [1]. Ce sont les plus anciennes créatures [2]. Dans le premier chapitre de la Genèse, ils prennent rang parmi les œuvres de Dieu, et « les grands monstres » arrivent à leur jour avec la population des mers [3]. Hénoch et l'Apocalypse d'Esdras savent ce que l'on fera d'eux à la fin des temps [4].

Mais le monstre du chaos ne laisse pas de subsister sous une autre forme où il retient beaucoup plus de son caractère original. On l'a vu identifié aux empires païens, toujours ennemi de Dieu, comme au temps de la création. Il n'en garde pas moins son existence propre comme personnification de la puissance des ténèbres, fléau du monde créé, obstacle physique et moral à l'avènement du règne de Dieu ; il s'identifie à Satan, il devient le dragon apocalyptique dont la ruine finale assurera le triomphe

1. Ps. CIV, 26. Le texte de ce passage paraît surchargé. Glosé ou non, il parle de Léviathan dont Dieu s'amuse, et non de Léviathan qui s'amuserait dans l'eau. La version grecque de JOB, XL, 19, dit aussi que Béhémoth a été créé pour servir d'amusement aux anges, et répète la même chose de Léviathan, XLI, 25. Dans le dernier cas au moins, l'interprète s'est réglé sur la tradition plus que sur le texte. L'hébreu est obscur et paraît altéré dans les deux endroits. GUNKEL (*loc. cit.*) identifie Béhémoth à Kingu, et Léviathan à Tiamat; il se réfère à HÉNOCH, LX, 7-9 et IV ESD., VI, 49-52, où Léviathan, monstre femelle, est logé au fond des eaux, et Béhémoth, monstre mâle, sur la terre. Observons que, dans la version grecque de JOB, IX, 13, les auxiliaires de Rahab deviennent κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν, et que dans XXVI, 12, Rahab est τὸ κῆτος.

2. JOB, XL, 19. Cette assertion n'est pas dérivée de GEN. I, 21, mais résulte simplement de ce que les monstres du chaos n'étaient pas d'abord des créatures, au sens propre du mot, et que, pour les faire entrer dans la cosmogonie monothéiste, on a commencé, les ayant trouvés avant la création, par les placer au début de l'œuvre créatrice.

3. GEN. I, 21, où ils passent encore avant tous les êtres qui vivent dans l'eau.

4. *Loc. cit.* La destination des monstres est indiquée dans IV ESD. VI, 52 : « Servasti ea ut fiant in devorationem quibus vis et quando vis. » Cf. Ps. LXXIV, 14, *supr. cit.* Le pseudo-Esdras rapporte la création des deux monstres au cinquième jour, d'après GEN. I, 21. L'apocalypse de Baruch (XXIX, 4) contient les mêmes indications.

des saints. Le combat de Michel contre le dragon dans l'Apocalypse johannique [1] fait suite au combat de Iahvé contre Rahab ; et l'on peut à peine dire qu'il y ait eu transposition du commencement à la fin des choses, de l'ordre physique à l'ordre moral, puisque la lutte du Créateur contre la puissance du chaos était censée permanente ; puisque la puissance du chaos était la puissance du désordre, et qu'une idée morale, au moins rudimentaire, est associée dès l'abord au mythe physique ; puisque le développement de cette idée morale n'a pas effacé entièrement la conception primitive, et que la défaite du dragon qui troublait le ciel et la terre, qui soulevait les hommes contre Dieu, qui persécutait les saints, est le signal d'une création nouvelle, avec d'autres cieux, une autre terre, d'une autre origine, et dont les éléments n'auront pas été fournis par la mer et le chaos, n'auront pas été pris sur Rahab-Tiamat. « Et je vis un ange qui montait du ciel, ayant la clef de l'abîme et une grande chaîne dans sa main. Et il saisit le dragon, l'antique serpent, qui est le diable et Satan, et il le lia pour mille ans... Et au bout des mille ans, Satan est délivré de sa prison, et il vient séduire les peuples des quatre coins du monde... Il est jeté dans l'étang de feu et de soufre... Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car l'ancien ciel et l'ancienne terre avaient disparu, et il n'y a plus de mer [2]. » Tant que la mer existe, Tiamat, Rahab, Léviathan, le Dragon peuvent bien y être enfermés ; ils y sont toujours dans leur élément.

Les textes qui font mention expresse de Rahab comme personnification du chaos ne sont pas très anciens : le second Isaïe a écrit vers la fin de la captivité de Baby-

1. Ap. xii, 7-9. Cf. Gunkel, *op. cit.*, 387 ; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 395, 398.

2. Ap. xx, 1-3 ; xxi-1. Le dragon enchaîné dans l'abîme est toujours Rahab-Tiamat dompté par le Créateur. Cf. Bousset, *op. cit.*, 500, 508.

lone, et beaucoup pensent que Job ne lui est pas antérieur. Il ne faudrait pas se presser d'en conclure que les écrivains bibliques n'ont pas connu ces légendes avant le temps de la captivité. Jérémie, dans un de ses plus anciens oracles [1], s'inspire de la description du chaos pour signifier les effets de la colère divine ; il représente la mer comme contenue et domptée par Iahvé [2] ; Amos parle du serpent monstrueux qui est au fond de la mer [3]. On a signalé à bon droit l'analogie qui existe entre la mer d'airain du temple de Salomon, qui reposait sur douze taureaux orientés trois par trois vers les quatre points cardinaux [4], et le grand bassin appelé Apsû, qui représentait l'océan dans les temples chaldéens [5]. La mer d'airain avait une signification cosmologique, en rapport avec des traditions analogues aux mythes babyloniens de la création. Bien loin de supposer un emprunt tardif, il faut plutôt dire qu'on ne saurait marquer le temps précis et les circonstances dans lesquelles les traditions cosmogoniques d'Israël sont issues des traditions chaldéennes, et que ces traditions, autant qu'on en peut juger par l'ancien fond jéhoviste des récits de la Genèse, avaient eu un développement plus ou moins indépendant sur le sol palestinien avant que les conquêtes assyriennes et babyloniennes les remissent en contact avec leur source.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

1. JÉR. IV, 23-26 : « Je regardai la terre, — elle était désordre et chaos (תהו ובהו), et les cieux — ils « n'avaient plus de lumière », etc.

2. JÉR. V, 22. NAH. I, 4, que l'on pourrait citer, appartient à un psaume de basse époque.

3. AM. IX, 3.

4. I ROIS, VII, 22-25. Cf. NOWACK, *Hebräische Archäologie*, II, 44.

5. Cf. JASTROW, *op cit.*, 653. Ce symbolisme est attesté dès le temps de Gudéa ; cf. SCHRADER, *Keilinschrift. Bibliothek*, III, I, 13, 89, 143.

LE FRÈRE DE PÉTRARQUE

ET LE LIVRE DU *REPOS DES RELIGIEUX*[1]

V

Depuis le mois d'août 1337 jusqu'au mois de février 1341, Pétrarque et son frère vécurent presque continuellement à Vaucluse. C'est pendant cette période de trois années que le poète s'attacha définitivement à ce lieu charmant et sauvage. Il va sans dire que son humeur changeante, et aussi ses devoirs envers les Colonna et la cour pontificale l'amenaient de temps en temps à Avignon. Mais il préférait Vaucluse et concevait de jour en jour plus de dégoût pour la vie frivole et tumultueuse de la cour et de la ville, pour les succès mondains et la renommée bruyante. Si l'on entrait dans le détail, on le verrait à peu près mener la vie d'un propriétaire campagnard, goûtant les plaisirs des champs, le jardinage[2], la pêche, la promenade, s'intéressant aux mœurs des paysans[3], leur servant au besoin de conseil dans leurs affaires, prenant leur défense contre la tyrannie des seigneurs[4]. On peut mesurer quelle influence eut sur son âme cette vie toute nouvelle pour lui, et le contraste continuel entre ses mondaines et orgueilleuses relations

1. Voir *Revue*, VI (1901), 42.
2. Voir les renseignements curieux que Pierre de Nolhac nous a donnés sur le jardin de Vaucluse dans *P. et l'Humanisme*.
3. Voir la description de la chasse à l'aigle.
4. Voir l'affaire du seigneur de Thor (*Fam.* III, 20, 21, 22).

d'Avignon et le retour dans sa petite maison champêtre où il retrouvait la société de son humble métayer Monet [1] et de son frère.

Ce n'est pas à dire que les Muses fussent bannies de Vaucluse; bien au contraire. Ce fut l' « Hélicon transalpin ». C'est là que Pétrarque conçut ses grandes œuvres antiques l'*Africa*, le *De Viris illustribus*. C'est là qu'il se complut à former sa bibliothèque. C'est de là que partait l'incessante correspondance qui le mettait en relations avec les hommes distingués du monde entier. Les environs même de Vaucluse lui fournissaient quelques amis bien chers, admirateurs passionnés de son génie, curieux compagnons de ses recherches érudites, mais, en même temps, esprits pieux et qui le poussaient de plus en plus vers l'étude des Écritures et les méditations mystiques : ce fut Ponce Samson, prévôt de l'église de Cavaillon ; ce fut surtout l'évêque de Cavaillon, ce Philippe de Cabassole, que Pétrarque aima tant, et qui semble avoir été, avec le Père Denis, un des principaux guides de sa vie morale et religieuse.

Il ne faudrait pas se figurer d'ailleurs que la vie de Vaucluse fût pour lui celle d'un reclus ou d'un moine. Les amis qui y fréquentaient le plus étaient principalement ces compagnons de son âme et de sa pensée la plus haute, l'excellent Socrate, le mélancolique Laelius. Mais la retraite n'était pas si lointaine que le flot du monde ne pût encore y parvenir. La renommée de Pétrarque attirait des visiteurs. Il semble que c'ait été la mode pour les personnes de marque qui venaient en Avignon, de pousser jusqu'à Vaucluse, pour y voir le philosophe. Si Pétrarque d'ailleurs avait prétendu renoncer à la vie mondaine, il s'en fallait pourtant qu'il eût renoncé aux passions qui en avaient fait pour lui le charme et le poison. Nous en avons

1. Monet entra à son service en 1339.

la preuve dans tous les poèmes amoureux qui ont Vaucluse pour décor. Si la *Vallée fermée*, avec sa clôture d'âpres rochers, doit devenir un symbole de contrition et de pénitence, il ne reste pas moins acquis que les « claires, fraîches et douces eaux » ont servi de miroir à un beau visage et à de gracieuses attitudes. Il est bien prouvé aujourd'hui [1] que Madonna Laura était une campagnarde et une voisine de Vaucluse, et le *Canzoniere* ne nous laisse pas ignorer qu'elle a visité les lieux poétiques qu'illustra la Muse de son illustre amant.

Mais ce n'est pas tout, la période dont nous parlons est celle qui nous donne la preuve la plus sensible des *libidines* de Pétrarque : la naissance de ses enfants naturels [2].

Il est certain que Gerardo vécut continuellement à Vaucluse pendant ces mêmes années, et très probable que, dès le début de cette période, il avait conçu les désirs de conversion qui devaient le conduire jusqu'au monastère. Pétrarque nous parle fort peu de son frère à cette époque. Mais nous avons au moins un texte où il nous apparaît en relation familière et cordiale avec les amis de Pétrarque : c'est une petite lettre toute intime, courte et gracieuse, adressée à ce grammairien Véronais, Guglielmo da Pastrengo [3], que Pétrarque connaissait par les amis de sa jeunesse, les Correggio de Parme, et qui joua un rôle assez important dans sa vie. Pastrengo était venu à Avignon en 1338 pour s'occuper auprès de la Curie des intérêts de Mastino della Scala, seigneur de sa ville natale ; établi, je suppose, dans les

1. Cf. notamment F. d'Ovidio, *Questioni di geografia Petrarchesca* dans *Atti della R. Ac. di Sc. morali e politiche*, 1889, et F. Flamini, *Il luogo di nascita di madonna Laura, e la Topografia del Canzoniere Petrarchesco*; Torino, Löscher, 1893.

2. Giovanni naquit probablement en 1337, et Francesca en 1343.

3. *Var.* 30.

environs de Vaucluse, il avait un jour envoyé à Pétrarque un superbe melon ; le poète le remercia de cette gracieuseté ; il accompagna sa lettre de quelques vers latins, assez obscurs pour nous, où il est question des Nymphes de Vaucluse, et où l'on croit comprendre que Pétrarque avait jeté les pépins du melon dans les flots de la Sorgue et s'était amusé à les voir surnager. Il annonce d'ailleurs à Pastrengo que son frère Gerardo lui rendra visite le lendemain, avec Laelius et Socrate. Dans une matière où les renseignements sont si peu abondants, on recueille avec soin celui-ci qui nous montre le futur solitaire comme un homme sociable, et en communication aimable avec les hommes.

VI

Un autre renseignement nous est donné, moins directement, mais avec une précision suffisante. Il est beaucoup plus important. Il nous fait toucher en effet à la vocation même de Gerardo. Nous savons, à n'en pas douter, que cette vocation, dès longtemps prévue, arriva enfin jusqu'à la décision suprême, dans un pèlerinage que fit le pénitent à la grotte de la Madeleine, à la Sainte-Baume [1]. Or, Pétrarque lui-même visita la Sainte-Baume en 1338 [2]. Il fit ce voyage, sur la demande du cardinal Giovanni Colonna, pour accompagner Humbert, Dauphin de Viennois, ce singulier et fastidieux personnage, las de tout et de lui-même, sur lequel Pétrarque nous a laissé quelques traits assez vivants [3]. Pétrarque nous raconte que l'ennui

1. « Ibi (*en la grotte sainte*) enim in hoc sancto proposito, de quo multa mecum prius agitaveras, Deo cor lubricum sublevante, firmatus es. » *Fam.* X, 4.

2. *Sen.* XV, 15. — Cf. Fracassetti, note à *Fam.* III, 10.

3. Il n'est pas hors de propos de signaler les relations du dauphin Humbert avec les Chartreux dont la maison mère était établie dans ses

de la société de son mélancolique compagnon le porta à s'écarter de lui, pendant leur séjour à la Sainte-Baume, et à s'égarer dans la montagne ; et c'est ainsi, pour occuper sa solitude, qu'il composa le petit poème en vers latins qu'il nous a laissé sur sainte Madeleine. Quoi qu'en aient dit de bons historiens, et en dernier lieu Cesareo, il me paraît assez difficile d'admettre que Gerardo eût pris part à ce même voyage, et je ne puis croire que Pétrarque se fût ainsi plaint, si son frère avait été présent, de l'ennui et de la solitude ; et cela, d'autant plus que Pétrarque écrivait ce récit à Philippe de Cabassole, qui connaissait et aimait son frère. La chose serait plus extraordinaire encore, si ce voyage était bien vraiment celui qui décida de la vocation religieuse d'un frère bien-aimé. Les doutes que je soulève ne sont pas d'ailleurs pour nous empêcher de croire que Pétrarque ait pu accompagner son frère dans un pèlerinage à la Sainte-Baume, dans celui-là qui décida de sa vocation. En effet la dévotion de Pétrarque envers sainte Marie-Madeleine n'est pas douteuse ; il y avait été poussé sans doute par son ami Cabassole qui nous a laissé une belle vie de la sainte pénitente [1] ; on sait d'ailleurs combien cette dévotion était populaire en ce temps dans toute la Provence. Je remarque de plus que Pétrarque associa sans cesse l'idée de la Madeleine à celle de la vocation de son frère. Mais notre hypothèse n'est pas limitée au pèlerinage que Pétrarque fit en 1338 avec le Dauphin Humbert ; il nous dit positivement qu'il alla « plusieurs fois » à la Sainte-Baume, *saepe*, et qu'en par-

états de Dauphiné), et en particulier avec Dom Jean Birel, dont il sera parlé plus loin. Les *Annales Cartusienses* de Dom Le Couteulx nous font savoir *anno* 1349 qu'Humbert avait songé à entrer à la Chartreuse comme moine ; il en avait été détourné par Dom Birel, à cause de la rigueur de la règle. Il avait alors pris l'habit dominicain, cédant le Dauphiné à la couronne de France. — Sur les relations de P. avec Humbert, voir surtout *Fam.* III, 10.

1. Bibl. Nat. lat.

ticulier il y passa une fois trois jours et trois nuits. Il est donc bien probable qu'il était près de son frère le jour de la grande et définitive décision [1], sans qu'il soit besoin d'identifier ce voyage avec celui qu'encombra la présence du Dauphin Humbert. Il ne faut pas oublier que la Sainte-Baume est voisine de Montrieux, placée dans le même massif montagneux, et que la dévotion à la Madeleine joue son rôle dans les origines légendaires ou historiques de la Chartreuse de Montrieux.

Cependant, bien peu de temps avant l'entrée au couvent de son frère, de toutes autres pensées vinrent occuper l'âme de Pétrarque. En effet, ainsi que nous le verrons, les textes ne nous permettent de placer l'entrée en religion de Gerardo qu'à la fin de 1341 ou au commencement de 1342. Or Pétrarque fut absent de France depuis février 1341 jusqu'aux premiers mois de 1342. Je rappelle qu'en septembre 1340, il avait reçu, à la fois de Paris et de Rome, la plus honorable des invitations, pour venir recevoir la couronne poétique. On sait comme il se décida pour Rome, comme il partit, accompagné de son ami Azzo di Correggio, comme il se présenta d'abord à Naples au vénérable roi Robert, pour passer une sorte d'examen préparatoire, comment le roi lui donna des Lettres Patentes adressées au Sénat romain, et comment, le jour de Pâques, 8 avril 1341, au milieu d'un peuple en liesse, il monta au Capitole, pour y recevoir la couronne des antiques triomphateurs.

L'illustre *lauréat* passa le reste de l'année en Italie et ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail de ses diverses aventures. Il nous suffit de savoir qu'il était à Avignon en avril 1342, puisqu'il fit partie de l'ambassade des Romains auprès du nouveau pape Clément VI.

1. Voir surtout l'Églogue I et la lettre *Fam.* X, 4, qui en est le commentaire. Cf. *De Vita Solitaria*, L. II, sect. V, cap. I, p. 309.

Qu'était-il cependant advenu de son frère ? c'est ce qu'il est assez difficile de dire ; il vécut sans doute dans la retraite et nous pensons du moins qu'il n'était pas encore entré au couvent, puisque nous avons lieu de croire que Pétrarque était présent au moment du départ de son frère, et lui fit ses adieux. Voilà qui va nous aider à préciser la date de l'entrée en religion de Gerardo, que nos textes laissaient flottante entre 1341 et 1342 [1].

Nous avons deux passages sur la séparation des frères. Dans l'un, Pétrarque, s'adressant au général des Chartreux, le saint et vénérable Jean Birel [2], lui parle de ce frère, qui est « ce qu'il a de plus précieux et de plus cher... plus cher que tout autre don de la nature ou de la fortune » ; et, analysant ses sentiments au moment cruel de la séparation, il dit : « Non seulement je me résignai à me séparer de lui afin qu'il appartînt à toi et au Christ, me consolant de la perte de mon frère par l'espérance de son salut éternel, mais ce me fut encore une joie d'avoir reçu du ciel un tel frère, qui, détaché du monde, fût jugé digne d'être choisi par toi comme fils, d'être élu par le Christ comme serviteur. »

L'autre passage, si on l'entend comme moi, nous donne des précisions plus grandes [3] : au moment suprême du

1. Les *Annales Cartusienses* donnent la date de 1339 pour celle de l'entrée en religion de Gerardo, et on accepterait volontiers cette date, fort probable, si elle n'était contredite formellement par dix textes de P. (comme on le verra dans mon appendice chronologique). Peut-être, pour tout concilier, pourrait-on supposer que Gerardo passa des mois en retraite dans quelque Chartreuse, avant de s'affilier définitivement à l'ordre en 1341 ou 1342.

2. *Sen.* XVI, 8. — 1357.

3. *Fam.* X, 5. — On pourra élever un doute sur mon interprétation de ce passage. En effet la lettre X, 5 est postérieure à la première visite que P. fit à son frère en 1347, et l'on pourrait soutenir que le *postremus digressus* est la séparation des deux frères, au moment où P. quittait Montrieux. Mais je ne le crois pas. Cette expression s'applique bien mieux à la séparation vraiment solennelle du premier départ. On remarquera que le contexte suppose qu'un temps assez long s'est écoulé depuis le *digressus*.

départ, *supremo digressu*, son frère lui a demandé trois choses : la première, de confesser ses péchés, ce qu'il avait dès longtemps cessé de faire ; il l'a fait, et il peut dire, quelques années plus tard, qu'il recourt de plus en plus souvent à la confession. La seconde chose, de réciter son Office, de jour et de nuit, et il en a pris si bien l'habitude, qu'il lui semble chaque nuit qu'une main invisible le réveille à l'heure dite, « même, ajoute-t-il, dans les très courtes nuits d'été ». Enfin son frère lui demanda de renoncer à toutes impuretés [1]. Sur ce point nous n'avons pas les mêmes assurances que sur les précédents. Mais si certaines rechutes ne nous sont que trop prouvées, il est constant du moins que le conseil fraternel ne fut pas sans empire, et bien peu d'années après, les amis du poète pouvaient lui donner sans injustice ce surnom de *Parthenius* que l'antiquité, dit-on, avait donné à Virgile.

VII

Montrieux est un des plus anciens monastères de la famille cartusienne ; son établissement remonte, d'après les annales des Chartreux, à l'année 1117, c'est-à-dire, seize ans seulement après la mort de saint Bruno. C'est le septième couvent établi depuis la fondation de la Grande-Chartreuse, en 1084. Il est situé dans le massif montagneux, qui domine Toulon au nord, à peu de distance de la Sainte-Baume, mais séparé du fameux sanctuaire de la Madeleine, par d'énormes contreforts rocheux, qui rendent assez longue et difficile la communication entre les deux lieux saints [2]. Au nord, Montrieux est éloigné, dit Pétrarque, d'environ dix milles de la route

1. « Consortium feminae ».

2. Pour aller de Montrieux à la Sainte-Baume, en contournant les montagnes, par le sentier de piétons, il faut marcher 32 kilomètres.

qui conduit d'Aix à Saint-Maximin. Cette route, dont parle Pétrarque, est l'ancienne *voie Aurélienne*. La route moderne, dont Montrieux est éloigné de vingt kilomètres vers le sud, confond son tracé, sur presque tout son parcours, avec celui de la voie romaine [1].

Le couvent de Montrieux fut toujours de peu d'importance : il compte aujourd'hui treize moines. Nous verrons qu'il n'en comptait pas plus de vingt, y compris les convers, au XIVe siècle. Telle fut sans doute à peu près sa population depuis le temps de sa fondation. Cette fondation a sa légende, comme il arrive à la plupart des saintes maisons du moyen âge. Dès le temps de Pétrarque, la légende se racontait sous différentes formes. Je rapporterai seulement celle que Pétrarque avait recueillie : « Les uns, dit-il, racontent d'une façon, les autres d'une autre ;..., je répéterai seulement ce que l'on m'a dit. » Voici donc ce que les moines lui avaient dit [2]. Les fondateurs étaient deux frères, Génois de naissance, et adonnés, comme les hommes de leur patrie, à la navigation et à la banque, fort honnêtes gens d'ailleurs. Ils avaient coutume de partir en voyage l'un vers l'Orient et l'autre vers l'Occident ; puis, leur tournée finie, ils rentraient à Gênes tous les deux, et s'y retrouvaient, pour faire leurs comptes et y constater les profits fort brillants de leur aventureuse profession. Une fois pourtant, l'un des deux n'était pas rentré à Gênes, et son frère, qui revenait d'Orient, l'y attendit longtemps. Inquiet, il s'informa de l'absent auprès de leurs correspondants des ports, et apprit enfin que son frère était dès longtemps débarqué à Marseille [3]. Il s'y rendit aussitôt et y trouva son frère

1. Sur la *Voie Aurélienne*, voir : Commandant Rabon, *Revue archéologique*, nouvelle série, T. III, pp. 112 à 118; 1861.

2. *Fam.* XVI, 9.

3. D'autres versions font mention d'une maladie et d'un pèlerinage à la Sainte-Baume.

profondément changé, et disant qu'il avait assez navigué, qu'il s'était construit une demeure, pour s'y reposer en attendant la mort. Et n'ajoutant rien de plus, il l'emmena avec lui et le conduisit jusqu'à un lieu solitaire parmi des forêts et des sources [1], où il s'était construit une cellule. Le second frère ému n'hésita point à suivre un pareil exemple et se construisit à son tour une cellule en ce même bois et près de ces mêmes sources, en ce Mont des ruisseaux, *Mons rivi*, où d'autres compagnons vinrent bientôt les rejoindre, pour y suivre la religion de saint Bruno [2].

Les annales des Chartreux [3] nous font connaître à travers le XIIe, le XIIIe et la première moitié du XIVe siècle, l'histoire du monastère. Nous serons amenés à résu-

1. Il y a encore à Montrieux plusieurs belles et abondantes sources, dont les deux principales sont celle de l'Avelanier (nom provençal du coudrier) et le Rieu-froid.

2. La légende rend compte de ce fait qu'il y a à Montrieux deux couvents : l'un complètement en ruines aujourd'hui, et que l'on appelle Montrieux vieux, mais qui semble avoir servi d'habitation encore au XIVe siècle (du moins à des serviteurs ou métayers), l'autre rebâti dans l'état actuel en 1843, mais sur l'emplacement de la véritable Chartreuse du moyen âge. Il est vraisemblable que les ruines de Montrieux-vieux sont plus anciennes que le XIIe siècle. En effet on apprend qu'un ancien couvent de Bénédictins cassianites avait existé à Montrieux, longtemps avant l'établissement des Chartreux. On suppose que ces derniers, en 1117, avaient d'abord habité les bâtiments de l'ancien couvent, puis avaient déplacé leur demeure au site actuel, pour se trouver dans un lieu plus solitaire encore et plus âpre que Montrieux-vieux.

3. *Annales Ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429*, auctore D. Carolo Le Couteulx, cartusiano, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi, Monstrolii. Typis Cartusiæ S. Mariae de pratis. 1887-1890. — Les renseignements que je donne ici et plus loin sont empruntés aux *Annales* de Dom le Couteulx, et aussi aux Archives départementales du Var, où se trouve le riche Cartulaire de Montrieux, qui mériterait assurément d'être publié. Il faut consulter aussi le volume de M. le Comte H. de Villeneuve-Flayosc, *Notice sur le monastère de Montrieux*; Brignoles, 1870.

résumer son histoire temporelle lorsque nous verrons comment Pétrarque dut intervenir en sa faveur pour la défendre contre ses ennemis. Il nous suffit de dire que cette sainte maison, malgré son exiguïté, est une de celles qui jouèrent le plus grand rôle dans la diffusion de la religion carthusienne. Les fameux exemples de sainteté et les miracles n'y manquent pas. Les moines célébraient le souvenir de Jean d'Espagne, qui fut de leurs prieurs dans le cours même du XIIe siècle et qui fut le principal fondateur des Moniales de l'ordre chartreux. Dès ce siècle aussi ils avaient vu sortir de Montrieux les fondateurs de la Verne, la Chartreuse des Monts des Maures, qui entretint toujours avec Montrieux des relations en quelque sorte filiales. Au XIIIe siècle, leur influence avait agi sur l'âme de cette incomparable Moniale, qui illustra leur ordre, sainte Roseline de Villeneuve.

En ce même XIIIe siècle, ils vénéraient le prieur Hugues de Miramas, un de leurs docteurs, qui leur avait laissé de nombreux écrits de théologie, et qui mourut parmi eux, en 1242, en odeur de sainteté. Hugues avait occupé une situation riche et brillante dans le clergé séculier, pourvu d'opulents bénéfices, comme prieur de Sainte-Marie-des-Tables à Montpellier et archidiacre de Maguelonne. Il avait renoncé à tout et préféré la pauvreté des Chartreux : c'est que la Vierge Marie lui était apparue en songe et lui avait montré un « lieu âpre, inaccessible, désert, montueux et ...complètement séparé du tumulte des hommes »; or il reconnut le lieu même de son rêve dans la solitude de Montrieux. Il y trouva « les moines aussi bien que les convers, sains de corps et de cœur, prompts et gais..., accomplissant virilement leurs devoirs, s'acquittant de toutes choses sans difficultés ni murmures, vivant dans l'union, dans la paix et dans la joie, mettant toutes choses en commun, et n'en possédant aucune en propre ».

Tels il avait vu les moines, tels Pétrarque les retrouva,

cent ans plus tard, lorsqu'il alla visiter son frère; les expressions du philosophe humaniste et celles du pieux religieux sont toutes semblables.

VIII

Pétrarque n'eut aucune relation avec son frère pendant les premières années de sa vie religieuse. Il respecta complètement la solitude et le recueillement où le pénitent avait voulu s'enfoncer. La première lettre qu'il lui adressa est de 1348 [1], et la teneur de cette lettre nous apprend, sans aucun doute possible, qu'elle était la première qu'il lui eût adressée depuis son entrée en religion. Et même, si l'on s'en tenait aux expressions de cette lettre, on en viendrait à croire que Pétrarque n'avait eu aucune relation quelconque avec lui pendant un si long espace de temps. Car il lui dit : « C'est la septième année que tu gardes le silence, *septimum annum siles* ; » mais il faut bien croire qu'il s'agit là de silence « épistolaire », car nous avons la preuve formelle que Pétrarque rendit visite à son frère à Montrieux au printemps de 1347. Avant de dire ce que nous savons de cette première des deux visites à Montrieux, il faut observer que l'influence fraternelle n'avait pas cessé d'agir sur Pétrarque pendant les années de la séparation ; la visite de 1347 ne fit qu'y donner une nouvelle force. Plus que jamais, après 1342, nous voyons Pétrarque s'attacher à la recherche de la vie solitaire. S'il vit en Italie, il se crée auprès de Parme, à Selvapiana, un autre Vaucluse ; c'est son nouvel Hélicon, son second Parnasse : « *geminus mihi Parnassus.* » S'il vit en France, le refroidissement graduel de ses rela-

1. *Fam.* X, 3.

tions avec les Colonna, précédant la rupture complète, lui permet de fuir de plus en plus Avignon, où le Pape et la cour cherchent de plus en plus à l'attirer, et il s'attache toujours davantage à Vaucluse. Pendant l'été de 1346, il écrit le premier jet de ses Églogues (*Bucolicum carmen*), toutes destinées à louer la solitude. Les interlocuteurs de sa première Églogue sont *Sylvius* et *Monicus*, c'est-à-dire lui-même et son frère. Nous aurons l'occasion de citer et d'analyser ce poème [1].

Pendant deux carêmes successifs, 1346 et 1347, séparés par la visite à Montrieux, il se consacre à deux œuvres, dont la première est évidemment inspirée par le souvenir du cher solitaire de Montrieux, dont la seconde est entièrement dédiée à ce frère et à ses compagnons de solitude, le *De Vita Solitaria*, le *De Otio Religiosorum* [2]. La première, malgré les défauts inhérents à l'époque, la forme scolastique et la surabondance fastidieuse d'une érudition qui nous paraît surannée, est remplie de choses exquises, et animée sans cesse d'une conviction et d'une passion toujours vivantes. C'est un parallèle constant entre le bonheur de son frère [3] et ses propres souffrances, entre la liberté, la sagesse, la joie du bienheureux *otiosus* et les misères de l'*occupatus*. Ce qui rend vivants ces hommes de tous les temps, qu'il fait défiler devant nous comme exemples, et dont il emprunte les noms à l'Écriture Sainte, aux auteurs profanes, aux chroniqueurs, aux hagiographes, c'est qu'en réalité c'est toujours lui, ce sont

1. Voir *Var*, 42 et *Fam.* VIII, 3.
2. Voir notamment *Sen.* VI, 3.
3. Il est remarquable que son frère n'est pas directement nommé dans ce livre, et plus singulier encore que saint Bruno n'y est pas cité parmi les solitaires illustres auprès de Benoît, François, Romuald, etc. Et même la Chartreuse n'y est mentionnée qu'incidemment et dans une énumération (Lib. II, Cap. IX, p. 296). Les raisons de ce silence nous échappent, à moins que P. n'ait poussé très loin les sentiments de discrétion envers son frère, qu'il exprime dans *Fam.* X, 3.

toujours ses contemporains qu'il nous représente sous ces divers déguisements. Heureuse isouciance de la *couleur locale!* Qu'il s'agisse de Scipion l'Africain, ou qu'il s'agisse du patriarche Isaac, il en parle toujours, et il leur parle, comme s'il s'agissait d'un Florentin ou d'un Avignonais du XIVe siècle. Goûtez par exemple cette seule citation : « Que pensez-vous que faisait alors Isaac? Il était sans doute sur la place publique, il plaidait peut-être des procès, il rendait des jugements, il achetait ou vendait quelque chose, il prêtait de l'argent ou il en empruntait..? Rien de tout cela. Et quoi donc? En ce temps, dit le livre saint, il marchait par le chemin qui conduit vers ce puits dont le nom est : du Vivant et du Voyant. »

Tel est le ton de ce livre [1].

IX

La première visite de Pétrarque à Montrieux eut lieu en 1347, et, comme nous savons que le traité *de Otio Religiosorum* fut écrit au retour de cette visite et pendant le carême, il est certain que le voyage dut être accompli dans les premiers mois de l'année. Nous savons d'autre part que Pétrarque était à Avignon au mois de janvier [2];

1. Sur le témoignage de Pétrarque lui-même nous avons admis qu'il consacra les deux carêmes de 1346 et 1347 aux deux traités dont il vient d'être question; mais, comme on le verra, il est impossible de croire qu'il les acheva alors complètement. Ce fut tout au plus un premier jet. Suivant son habitude constante, il est certain qu'il les remania longuement dans la suite; nous en aurons la preuve dans le *de Otio R.* lui-même; quant au *de Vita S.*, il suffit de rappeler qu'il ne le remit à Philippe de Cabassole, pour qui il l'avait fait, que de longues années après, en 1366 (cf. *Sen.* VI, 5).

2. *Var.* 49.

c'est donc de là sans doute qu'il partit pour Montrieux, suivant le même chemin qu'il suivra lors de sa seconde visite (sur laquelle nous sommes beaucoup mieux renseignés), c'est-à-dire en passant par Cavaillon, Aix et Saint-Maximin. Il semble d'ailleurs qu'il ait fait, aux deux visites, exactement le même séjour à Montrieux, c'est-à-dire un jour et une nuit.

La visite à la Chartreuse fut pour Pétrarque une joie parfaite, qu'il a exprimée dans les termes de l'enthousiasme le plus débordant : « Je suis venu dans le Paradis, j'ai vu les anges de Dieu sur la terre ! » Tout l'a charmé, la solitude sauvage du lieu, le monastère, l'église, les longs silences, mais surtout, mais par-dessus tout, les chants des religieux, ces heures diurnes et ces heures nocturnes où son cœur pénitent se fondait aux accents de « l'angélique psalmodie ». Il s'en disait plus ému que de la plus admirable musique [1].

Mais ce ne fut pas tout ; il semble que la visite de l'illustre poète, du lauréat romain, du philosophe écouté des rois et des papes ait apporté une singulière joie au pieux monastère, à la porte duquel les bruits du monde n'avaient pu assez mourir pour laisser ignorer une pareille gloire. Je remarque que la renommée de Pétrarque lui fit sans doute accorder par les moines des faveurs spéciales et des exceptions à la sévère règle des Chartreux. En effet nous voyons qu'il put converser librement non seulement avec son frère mais encore avec les autres religieux. Le prieur était d'ailleurs un noble Provençal, que Pétrarque avait très bien pu connaître dans le monde, et qui l'édifia par son zèle pieux et sa sainteté. Il s'appe-

1. *De Otio R.* passim. — On sait quel était l'amour de P. pour la musique et ses relations avec les plus illustres musiciens de son temps. Il n'en est que plus intéressant de voir quelle fut sur lui l'action de la psalmodie traditionnelle. Il revient sans cesse sur cette impression et notamment dans sa première *Églogue* (v. 56).

lait Perceval de Valence [1]. Pétrarque reçut là des hommages qui allèrent au fond de son cœur [2].

Après l'entretien délicieux et tendre qu'on lui accorda avec son frère, entretien baigné de douces larmes, tous les moines voulurent s'entretenir avec lui. Il les vit tous réunis dans leur salle commune [3]. Et il parle de ses conversations avec chacun d'entre eux « délicieuses et rapides »; elles entraînaient sa pensée « tantôt ici et tantôt là, mais toujours vers le même but, en une sainte et pure volupté ». Il oubliait toutes choses et ne pouvait se lasser d'entendre les paroles sacrées tantôt d'un des moines et tantôt d'un autre, et elles lui semblaient comme « autant de célestes oracles... » « Attentif à tout, avide de tout connaître, de tout voir, écoutant et parlant, mais à la hâte et sans aucune suite, » il lui sembla qu'il partait sans avoir rien dit de ce qu'il avait à dire. A son départ tous les moines l'accompagnèrent jusqu'au seuil; quelques-uns d'entre eux et son frère le suivirent plus loin, « aussi loin, dit-il, qu'il fut possible de relâcher les liens de leur sévère religion », c'est-à-dire jusqu'au point où le sentier de Montrieux, *sylvosus callis*, sort de la forêt et rejoint la route [4]. Tout le long du chemin, son frère lui parlait encore, lui posant des questions, lui renouvelant ses conseils, cherchant à lui dire tout ce qu'il avait pu oublier pendant le cours d'un jour et d'une longue nuit.

Enfin il les quitta, et tandis qu'il s'éloignait pour

1. Villeneuve-Flayosc. — Ce Perceval était frère de deux bienfaiteurs de Montrieux, Vincent et Rostaing. Il s'était fait religieux en 1338, se séparant de son épouse Pellegrina, qui était elle-même entrée dans un couvent de Moniales. Nous verrons comment Perceval mourut en 1348. Il avait été élu Prieur en 1344 ou 1345. (Le Couteulx). — Cf. *Fam.* XVI, 2.

2. « Obsequium ». — *Fam.* XVI, 9.

3. « Sacro sub lare ». — *Ibid.*

4. C'est le point que P. appelle « Radius montis ». — *Ibid.*

retourner vers les troubles du monde, les pieux solitaires, de la lisière de leur forêt sacrée, le suivaient de leurs tendres regards et de leurs ardentes prières. Et il lui semblait, disait-il, qu'étant venu là chercher un frère, il en avait trouvé un grand nombre.

X

Avant de pénétrer plus profondément dans la vie des moines de Montrieux, avant de montrer quel rôle y joua Gerardo et quels graves événements vinrent la traverser, il me paraît à propos d'en finir avec les relations directes de Pétrarque et des moines de Montrieux, en donnant dès à présent le récit de la Peste de 1348 et celui de la seconde visite de Pétrarque à Montrieux. Nous pourrons ensuite, et depuis le début jusqu'à la fin, rechercher la suite chronologique assez obscure des correspondances du poète avec son frère et avec les Chartreux. Pétrarque en effet ne revint plus à Montrieux qu'une seule fois, en avril 1353, et sur les dates de ce voyage nous sommes renseignés avec une extrême précision. Lorsque Pétrarque le fit, ce fut avec l'intention de prendre congé de son frère, et dans la pensée qu'il ne le reverrait plus jamais en ce monde : et de fait, après cette dernière visite, il quitta la France pour toujours. Il venait alors d'y faire un dernier séjour de deux ans environ. Les événements de la vie de Pétrarque entre les deux visites sont bien connus ; ce sont les affreuses émotions de l'année 1348 et de la grande peste, la mort d'un grand nombre de ses amis, la mort de Laura toujours tendrement aimée. C'était le dernier coup des colères divines et de la grâce. Je n'ai pas à rappeler les nombreuses, les admirables pages que le poète a écrites sur ses douleurs et sur sa pénitence. Il demeura en Italie pendant toute

la durée des années 1349 et 1350 : ce fut le temps de sa première visite à Florence, de son pèlerinage à Rome lors du Jubilé, le début de sa pieuse amitié avec Francesco Nelli.

Peu de temps avant son retour en France, il avait entendu parler de son frère en des termes qui l'avaient profondément ému. Ce fut assurément pendant son séjour à Padoue en avril ou mai 1351 [1]. L'évêque de Padoue, Ildebrandino de' Conti, personnage vénérable et presque nonagénaire, que Pétrarque connaissait dès longtemps [2], l'avait invité à dîner chez lui, afin d'y rencontrer des Pères Chartreux, qui étaient de passage. C'étaient un Français, Dom Petrus de Porta, prieur de la Chartreuse de Valbonne en Provence, religieux insigne par ses vertus, qui a laissé un grand renom dans l'ordre [3], et un Italien, Dom Bonifazio Mercerio, de Mondovi en Piémont, prieur de la Chartreuse des Casotte (*Casularum*), près d'Albenga sur la rivière de Gênes. Ces deux religieux se rendaient à Montello, à dix milles au nord de Trévise pour y diriger la construction d'une nouvelle chartreuse [4]. La conver-

1. Il quitta Padoue le 4 mai (*Fam.* XI, 6). Sur le séjour à Padoue en 1351 et le départ de P., cf. *Fam.* XXIV, 2. *Var.* 2, 29 et une lettre de Boccace dans Corazzini, p. 47. — Nous verrons que la date que j'indique concorde avec les *Annales* des Chartreux. D'ailleurs, postérieurement à cette date, P. ne put revoir Ildebrandino de' Conti qui mourut le 20 novembre 1352 ; Fracassetti, note à *Fam.* XV, 14.

2. L'évêque avait joué un grand rôle dans la diplomatie pontificale et ayant rencontré P. à la cour d'Avignon, de longues années auparavant; il lui avait demandé des conseils littéraires. Tel avait été le début de leurs relations.

3. D'après les *Annales Cartusienses*, il devint en 1357 prieur de la Chartreuse de Villeneuve-lez-Avignon. Le pape Innocent VI le vénérait à tel point qu'il voulut l'arracher à son couvent et le nommer évêque d'Avignon. L'humble religieux, dit un chroniqueur chartreux, pria Dieu alors de le faire mourir, et Dieu l'exauça (1361).

4. Je dois plusieurs de ces détails à la courtoise obligeance de Dom Palémon Bastin, religieux à la Chartreuse du Reposoir, près Cluze

sation, à la table de l'évêque, tomba bientôt tout naturellement sur les malheurs qui avaient frappé l'ordre des Chartreux pendant la grande peste. La mortalité dans l'ordre avait été effrayante. En 1348 périrent 465 religieux, 165 en 1349 et 270 en 1350, c'est-à-dire, en tout, 900 religieux. Mais parmi toutes les maisons de l'ordre, la petite Chartreuse de Montrieux s'était signalée par une mortalité exceptionnelle. Tous les religieux qui l'habitaient étaient morts [1] sauf un seul, et celui-là, le frère bien-aimé de Pétrarque, Gerardo. Point n'est besoin de dire l'émotion de Pétrarque. Il ne sait, dit-il, s'il avait des larmes dans les yeux, mais il en avait dans le cœur. Je ne pense pas pourtant qu'il fût depuis la peste sans nouvelles de son frère. Il avait écrit à Socrate pour en demander, en 1348 [2], au plus fort de la peste ; et il est bien évident qu'il en avait reçu. Mais ce qu'il apprit avec une joie profonde à la table de l'évêque de Padoue, ce fut l'héroïque conduite de son frère pendant les incroyables malheurs qui avaient ravagé Montrieux.

Or voici ce qu'on lui raconta : c'est là sans doute un des plus beaux récits de la vie monastique au moyen âge.

(Haute-Savoie). Je lui adresse ici tous mes remerciements. Il les empruntait lui-même à l'Annaliste italien des Chartreux, Dom Tromby, et à une chronique inédite de la Chartreuse de Montello (près de Trévise). La fondation de cette Chartreuse avait été décidée en 1349, après une enquête dont avait été chargé le même Dom Bonifazio Mercerio que nous retrouvons ici et qui était alors Prieur à Bologne. En 1351, par suite de la peste et des malheurs des temps, on se demanda s'il fallait persévérer dans le projet de créer une Chartreuse. C'est pour en décider que les deux prieurs, que P. rencontra à Padoue, avaient été envoyés, suivant l'usage de l'ordre, comme commissaires. La Chartreuse de Montello fut créée et exista jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

1. Une charte citée dans les *Annales Cartusienses* indique le nombre de 20 comme celui des défunts de Montrieux. P. indique le nombre 34 ; probablement il ajoute les serviteurs, les métayers et autres personnes de l'entourage du Monastère.

2. *Fam.* X, 2.

Quand la peste approcha du couvent, le prieur Dom Perceval eut peur et proposa de prendre la fuite. L'humble moine Gerardo lui résista, et parla, dit Pétrarque, en chrétien et en philosophe à la fois : « Je veux bien fuir, dit-il, s'il est au monde un lieu où la mort n'atteigne pas ! » Le prieur insistant, Gerardo lui répondit : « Allez où vous voudrez ; je resterai au poste où le Christ m'a placé. » Telle était la liberté de langage de ces admirables serviteurs de Dieu. Dom Perceval insista encore et représenta au religieux qu'il mourrait sans sépulture : « C'est là, répliqua Gerardo, le dernier de mes soucis. Ma sépulture est l'affaire de mes survivants et non la mienne. » Pourtant le Prieur partit pour son pays et la mort l'y rejoignit bientôt.

Il ne semble pas que sa fuite ait été imitée par un seul des religieux. Ils restèrent et ils moururent. Ils moururent tous, en peu de jours. Un seul « par la protection de Celui en qui est la source de vie », resta sain et sauf, sans connaître un instant la peur. « Tu assistas tes frères mourants, dit Pétrarque, tu recueillis leurs dernières paroles et leurs derniers baisers, tu lavas leurs corps glacés ; il t'arriva d'en ensevelir, avec un pieux et infatigable zèle, jusqu'à deux et trois en un même jour, et tu les emportais sur tes épaules. »

Enfin il resta seul dans le monastère désolé, seul avec un chien, gardant la maison de Dieu et fidèle à son poste. Il dormait un peu le jour, et la nuit tout entière il veillait, toujours en prière et toujours en alerte. C'est qu'au fond même de cette solitude funèbre, les bandes de voleurs qui infestaient la Provence savaient pénétrer. Dans « les heures sombres de la nuit », le couvent était investi, sa porte assiégée. Et le moine, vraiment solitaire, venait au devant des pillards ; il leur adressait la parole, il parlementait avec eux ; il les suppliait et faisait appel à ce qui pouvait rester en eux de sentiments pieux ; ou bien il

parlait plus haut : au nom du Dieu qui faisait sa force, il les menaçait de châtiments célestes. Plusieurs fois la lugubre scène se renouvela, et toujours la parole sainte réussit à faire tomber les armes et à chasser les ennemis. Aucun dommage ne fut fait à la maison de Dieu.

Ainsi s'écoula ce terrible été.

A l'automne, Gerardo put trouver un messager. La peste se ralentissait. Quelques paysans du voisinage étaient sans doute montés jusqu'au monastère. Gerardo en dépêcha un à la Chartreuse la plus rapprochée, d'où lui fut envoyé quelqu'un pour la garde de la maison. Lui-même, relevé enfin de sa fidèle faction, s'en alla jusqu'à la Grande Chartreuse, où était réuni un Chapitre Général de quatre-vingt-trois prieurs de diverses nations [1]. Il y fut reçu « avec de rares et singuliers hommages » par Dom Jean Birel, « cet homme, dit Pétrarque, dont la vie religieuse est en ce temps chose unique au monde ». Quoique n'étant point Prieur, il fut reçu dans le Chapitre Général. On lui permit de choisir lui-même un Prieur et des religieux pour repeupler la maison ravagée de Montrieux. « Et tu revins joyeux, lui dit son frère, comme d'un grand triomphe. »

Ce n'est pas tout. Les Annales des Chartreux nous font connaître une charte, obtenue sans doute par Gerardo. Le Chapitre Général décida qu'un *trivenaire* serait célébré dans toutes les maisons de l'Ordre pour le repos de l'âme des religieux de Montrieux, morts sans avoir reçu les honneurs de la sépulture religieuse [2].

Le dernier trait de la lettre de Pétrarque n'est pas le moins beau ni le moins instructif de cet admirable récit : « Et parmi de tels travaux, dit-il,... la force de ton corps

1. Cf. *Annales Cartusienses*.

2. « Pro eo quod non habuerunt divinum officium, sed sicut moriebantur, sepeliebantur. »

demeura robuste, ta santé parfaite, le soin de ta personne tel qu'il convient à un bon religieux [1]. »

On s'est étonné à juste titre de la place qu'occupe ce récit dans l'Épistolaire de Pétrarque. En effet, il ne fut écrit évidemment qu'en décembre 1352 au plus tôt, puisqu'il parle de la mort d'Ildebrandino de 'Conti survenue le 20 novembre 1352 [2], c'est-à-dire près de deux ans après la rencontre de Pétrarque et des prieurs des Chartreux. Cela est d'autant plus remarquable qu'entre mai 1351 et décembre 1352, nous avons au moins une lettre de Pétrarque à Gerardo [3], où il n'est nullement question des événements de 1348, que Pétrarque connaissait évidemment déjà. C'est là, il faut l'avouer, un des nombreux problèmes insolubles de la Correspondance pétrarquesque. Mais on ne doit guère s'en étonner ni s'y attarder. Il ne faut pas oublier ce qu'était la correspondance au moyen âge [4], Une lettre latine de Pétrarque était toujours destinée à une certaine publicité, que l'on a assez justement comparée à celle de nos journaux. De ce que Pétrarque n'a écrit que tardivement le récit de l'héroïsme de son frère, il n'en résulte pas qu'il n'en eût pas parlé auparavant ou même écrit privément à son frère. Il faudrait, pour pouvoir comprendre bien chacune de ces lettres, connaître toujours l'occasion qui les avait provoquées.

Or ici l'occasion peut être, par exemple, la mort de l'évêque Ildebrandino de' Conti, dont Pétrarque venait justement d'écrire l'éloge pour le clergé de Padoue [5].

1. J'ai analysé dans ce récit, en y ajoutant quelques détails, la lettre *Fam.* XVI. 2.

2. Ughelli, *Italia sacra.*

3. *Fam.* X. 5 (11 juin 1352).

4. Voir les observations que j'ai faites à ce sujet dans l'*Introduction* aux *Lettres de Francesco Nelli* (Paris, Champion, 1894).

5. *Fam.* XV. 14.

XI

Le dernier séjour de Pétrarque en Provence s'étend de juin 1351 à mai 1353. On sait mal les motifs qui l'y avaient ramené. Le séjour lui en fut pénible. Plus séparé que jamais, par ses passions politiques, de la Cour Pontificale, par ses goûts, du monde léger, auquel, malgré tout, il était resté lié, il souffre et se lamente continuellement. Il a peine à défendre sa solitude de Vaucluse, que sa renommée universelle rend illusoire ; il lui faut résister à des amis mondains, et même à une maîtresse d'autrefois, qui assiège sa porte [1]. Il partage, malgré lui, son temps entre Vaucluse et Avignon et se défend par la ruse contre les tentatives vingt fois réitérées du Pape Clément VI pour l'attacher à sa Cour et à sa personne. Enfin les affaires mal définies dont il poursuivait la conclusion [2] sont terminées ; le pape Innocent VI qui a succédé à Clément VI (18 décembre 1352), lui marque moins de bienveillance [3].

D'ailleurs, du vivant même de Clément VI, nous savons qu'il avait déjà songé à quitter la France. En avril 1352, il se préparait déjà à partir [4]. Le 16 novembre, il était parti effectivement. Il s'était arrêté à Cavaillon, pour faire ses adieux à Philippe de Cabassole. Là il fut surpris par une pluie diluvienne, contre toute attente, car l'automne avait été, jusque-là, exceptionnellement sec. Le lendemain, il apprit que la guerre régnait dans la région qu'il

1. « Obsidet fores amica »... dans la curieuse lettre « à ses amis ». *Fam.* IX. 3.

2. Voir surtout à ce sujet les lettres de Francesco Nelli.

3. Les dispositions de ce pape vis-à-vis de P. ne tardèrent pas à devenir beaucoup plus favorables (*Fam.* XVI. 3), mais il est certain que P. lui garda toujours rancune.

4. *Fam.* XV. 8.

avait à parcourir et que des partisans ravageaient le pays [1]. Il rebroussa donc chemin et rentra à Vaucluse.

Au mois d'avril 1353, son parti était bien pris ; il ne lui restait plus, avant de quitter à jamais Vaucluse et tous les souvenirs de sa jeunesse, qu'à aller faire ses adieux à son frère. Nous avons lieu d'être surpris par la rapidité de ce voyage. Car si nous ne savons pas le jour exact de son départ de Vaucluse, nous savons du moins qu'il arrivait à Montrieux le 20 avril, en repartait le 21 et était de retour à Vaucluse le 24 [2]. Or, le trajet est d'environ 150 kilomètres. On voit que sa grande habitude des voyages l'avait accoutumé à faire, à cheval, environ 50 kilomètres par jour. Il était accompagné dans son voyage d'un *familiaris* [3], c'est-à-dire sans doute d'un des secrétaires qu'il entretenait continuellement auprès de lui.

Son trajet, à l'aller, fut marqué par un incident fort pittoresque. C'était sur la grande route entre Aix et Saint-Maximin et nous pouvons nous en représenter assez exactement le théâtre. C'est un pauvre pays, sec et poudreux, où se dessine de loin en loin la silhouette maigre de quelques pins et de quelques chênes. La route suit, presque continuellement le cours du torrent qui s'appelle l'Arc. Elle est dominée à gauche par les dentelures rocheuses des monts du Cengle, qui s'abaissent, un peu plus boisées, vers Pourrières, à droite par le mont Olympe (Oribou), singulièrement âpre et majestueux et couronné de rudes rochers à pic. Le paysage est austère et grave s'il en fut [4]. C'est là que le poète rencontra un long

1. Voir *Fam.* XV., 2 3. Cf. Papon, *Histoire de Provence*, t. III, p. 196, sur les troubles de la Provence en novembre et décembre 1352.

2. *Fam.* XVI. 8 et 9.

3. *Fam.* XVIII. 5.

4. On devait y voir alors encore l'arc de triomphe élevé par Marius après sa victoire sur les Cimbres et les Teutons, mais P. ne s'en aperçut pas, car il semble qu'il ne remarqua les monuments romains qu'à Rome.

cortège de dames romaines qui s'en allaient en pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. On juge de sa joie; les dames l'interrogèrent, le reconnurent, et, sur le bord de la route pierreuse, le philosophe et les dames entrèrent en de longs et nobles propos. Il lui sembla que la patrie absente venait au-devant de lui. Il s'enquit de Rome, de l'Italie, de tous ses amis. Puis il fallut qu'il poursuivît sa route. Et alors seulement, dit-il, il revint à lui; car sa pensée l'avait emporté vers les jours glorieux du passé et il lui avait semblé parler aux antiques matrones, à Caecilia Metella, à Cornélie, — bien mieux encore, aux saintes femmes de la Rome chrétienne, Pudentienne, Cécile, Agnès. Il en écrivit aussitôt le récit à son ami romain Laelius, qui était aussi l'ami de son frère, et, après ce récit, dans la même lettre, il ajoute : « Le lendemain, je voyais mon frère, celui de tous les hommes que j'aie jamais vus, (si l'amour ne me trompe), qui navigue le plus heureusement parmi les orages et les misères du monde... Je me réjouis et je me glorifie d'être sorti du même sang et du même sein qu'un tel homme. » Entre de tels frères, réunis après cinq ans d'absence, ce furent de longs et de tendres propos [1].

La durée de la seconde visite de Pétrarque à Montrieux fut exactement celle de la première, un jour et une nuit. Nous ne savons rien de particulier sur cette visite si ce n'est que Gerardo s'enquit affectueusement de tous les amis communs, et fut heureux d'apprendre de leurs nouvelles. D'ailleurs tous les traits qui, dans les écrits de Pétrarque, s'appliquent à la première visite, s'appliquent également à la seconde. Nous verrons cependant que, cette fois, Pétrarque fut entretenu spécialement des souffrances des moines, de leurs difficultés avec les seigneurs du voisinage et fut sollicité d'intervenir en leur faveur.

1. *Fam.* XVI. 8.

Nous aurons à entrer dans quelques détails à ce sujet. Puis, ce furent les adieux des deux frères, qui savaient qu'ils ne devaient plus se revoir en ce monde. Ce furent les prières, les chants nocturnes, les douces larmes. L'on se quitta de nouveau et pour toujours.

Celui qui écrit ces lignes a visité Montrieux en la même saison et presque au même jour que Pétrarque. Il a gardé un souvenir ému de ce site admirable en la fleur incomparable du printemps provençal. Il a pu se représenter, presque pas à pas, le dernier pèlerinage de Pétrarque : il l'a vu quitter la grand'route pour s'enfoncer vers la droite, dans une suite de petites vallées étroites, celle du Caulon, affluent de l'Arc, celle du Caramy, et enfin, après avoir passé Tourves, dominé par le château de ces seigneurs de Valbelle qui furent parmi les persécuteurs des Chartreux, la riante vallée du Gapeau : elle descend vers le sud. Au-dessous de Tourves, elle s'élargit en prairies fraîches comme on en voit peu en Provence. Au mois d'avril, la verdure y est claire et tendre, et se détache sur la verdure sombre des pins et des chênes verts qui couvrent les flancs des montagnes dont la vallée est encaissée. Les eaux, grossies par les pluies printanières, sont pures et bouillonnantes. Les arbres fruitiers sont en fleur. L'herbe est toute diaprée. C'est le court, humide, et riant Avril de la Provence. Le paysage est gracieux et sauvage à la fois, car, sur le ciel, au-dessus des têtes, se découpent les rochers noirs qui forment le sommet des montagnes.

De loin en loin, un ruisseau rapide coule au fond d'une gorge et vient tumultueusement mêler ses eaux vives à celles du Gapeau. C'est sur un de ces ruisseaux et dans une de ces gorges que se trouve Montrieux, à droite lorsqu'on descend la vallée, comme le fit Pétrarque. La gorge de Montrieux est si étroite, si âpre, qu'on se demande un instant comment on y pourra pénétrer. On ne comprend pas comment il pourra y avoir place pour un ruisseau et

un chemin. Le chemin, d'ailleurs, le *sylvosus callis*, que vit Pétrarque, est un de ces sentiers de montagne, étroits et raboteux, faits de pierres roulantes d'un calcaire très dur, toujours prêts à devenir lits de torrents au besoin. Il serpente avec le ruisseau, au fond de la gorge, et le traverse parfois à gué. On marche sous une voûte de feuillée épaisse. Quand elle s'écarte un peu, on aperçoit, sur les flancs des monts, des pins, des arbousiers, l'âpre broussaille tourmentée de la Provence et, tout au fond, les montagnes noires et très hautes de la Sainte-Baume qui bornent l'étroit vallon. Le fond, très resserré et baigné par le ruisseau, reste vert et riant. Au bord de l'eau, fleurissent des pervenches et des boutons d'or. On se sent entouré d'une nature vivante. A chaque pas, on lève un lapin dans une broussaille, une grive s'envole ; ce sont de tous côtés d'innombrables chants d'oiseaux.

De loin en loin une croix de bois s'élève, sur une pierre marquée du monogramme de la Chartreuse.

Depuis qu'on a quitté le Gapeau, on monte continuellement parmi les broussailles touffues, au murmure des cascades. On monte assez pour que la végétation semble changer ; ce ne sont plus les ilex et les chênes-lièges ; on entre dans la région des chênes : ils ne sont pas en feuille encore et se couvrent seulement de bourgeons roux. Un moment avant d'arriver, comme pour compléter le symbole de paysage, la vallée est coupée par un immense et étrange rocher à pic, qui semble interdire le passage aux profanes. On doit le contourner en suivant la courbe du ruisseau, et, derrière le rocher, tout à coup, dans un vallon rond et vert assez vaste, de ceux qu'on appelle, dans les montagnes, une *cuvette*, on découvre le monastère, dominé par d'immenses falaises, l'énorme massif, noir et terrible, de la Sainte-Baume.

Paris. HENRY COCHIN.

RELIGIONS DES PEUPLES CLASSIQUES

AVANT LE CHRISTIANISME[1]

III. Mythologie grecque. — En passant à l'examen des principaux travaux consacrés à la religion grecque, il nous faut signaler tout d'abord le début d'un grand ouvrage qui n'a malheureusement pas été continué, du moins sous sa forme primitive. C'est celui de [31] O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen, in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (1er vol., *Einleitung*. Leipzig, Teubner, 1887, pp. xviii-706, in-8). Tel qu'il est, il peut servir d'introduction développée à l'étude de l'histoire des religions, et c'est pourquoi nous le plaçons avant bien des ouvrages plus anciens. Le premier chapitre est toute une histoire des doctrines mythologiques, très complète, très érudite, menée avec beaucoup de méthode, et d'une critique très sûre. L'école de Max Müller ne s'est pas relevée des coups habilement portés qu'elle reçoit ici, et partout le point faible de chaque théorie est indiqué avec beaucoup de précision. Mais, comme l'indique le titre, ce n'est pas là le sujet principal du livre : il s'agissait avant tout d'établir une comparaison suivie entre la religion grecque et celles de l'Orient, pour prouver, ainsi que le dit un curieux paragraphe (p. 254 s.), que tous les cultes anciens dérivent d'une même religion dont le Rig-Véda, l'ancien livre des Hindous, nous donne l'idée la plus exacte. Quoi qu'on puisse penser de cette conclusion ainsi annoncée d'avance, — et nous nous empressons de dire que nous la croyons absolument erronée, — on peut regretter que cet examen comparatif, qui n'eût pas manqué de donner des résultats de détail très intéressants, n'ait pu être poussé jusqu'au bout. Mais l'accueil fait par la critique savante à ce système renouvelé de Creuzer, avant même que les preuves en eussent été apportées, a probablement empêché l'achèvement du travail. Dans le second chapitre, l'auteur avait commencé une étude préliminaire sur les plus anciens textes religieux qui pouvaient servir à son enquête (hymnes et théogonies de l'Inde, de l'Assyrie, de la Phénicie, de l'Égypte et de la Grèce), et à côté de considérations et d'hypothèses contestables, sa grande érudition y a accumulé des matériaux précieux.

C'est, avant tout, sur les légendes et les mythes contenus en grand nombre dans les textes littéraires, et complétés si heureusement par les monuments figurés, que s'est portée jusque dans ces derniers temps, l'attention des philologues. On s'est efforcé de les grouper et

1 Voir *Revue*, V (1900), 527.

de les classer suivant la méthode usitée pour les *antiquités* publiques et privées, en cherchant à être clair et complet, et en se contentant, pour l'interprétation, d'un système assez élémentaire qui faisait de ces *fables*, comme on disait jadis, des images des phénomènes naturels. Ce procédé a été résolument suivi par [**32**] L. Preller (*Griechische Mythologie*, 2 vol., Leipzig, 1854; 2e éd., Berlin, 1860-1; 3e éd., par E. Plew, 1872-75) dans un manuel longtemps classique, et qui, par son plan très simple et par sa méthode judicieuse et prudente, a mérité de tenir un des premiers rangs. [**33**] E. Gerhard, *Griechische Mythologie* (Berlin, 1854-55, 2 vol., p. xx-603; x-459, in-8) pouvait le compléter sur certains points par ses renseignements abondants tirés des vases peints et le soin qu'il met à suivre l'extension géographique des mythes. C'est la même méthode qu'a reprise avec goût, science et lucidité [**34**] M. P. Decharme dans son excellente *Mythologie de la Grèce antique* (Paris, Garnier, 1879; 2e éd. 1885, xxxvii-697 pp., in-8, 16 fr.), si richement et si intelligemment illustrée. Et, malgré son titre, ce n'est encore après tout qu'un vaste tableau des mythes et des légendes de la Grèce qui nous est donné par [**35**] F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (3 vol., Gœttingue, 1857-62, in-8). Mais le sentiment très délicat de la poésie et des idées grecques, qui anime ces trois volumes et que l'auteur, un des grands philologues du xixe siècle, a puisé dans un commerce intime et prolongé avec les productions de l'art et de la littérature de l'Hellade, gardera longtemps encore à ce beau livre l'admiration qu'il a excitée lors de son apparition. Sous le même titre, c'est encore toujours un édifice de mythologie que vient de construire [**35**] M. O. Gilbert (*Griechische Götterlehre in ihren Grundzügen dargestellt*, Leipzig, Avenarius, 1898, 516 pp., in-8) pour ramener à des phénomènes météorologiques, et notamment à la lutte entre l'obscurité et la lumière, l'origine de tous les mythes grecs. Mais toute l'érudition très précise et très abondante de l'auteur ne parviendra guère à faire accepter sa thèse, si fortement conçue et si bien défendue qu'elle puisse être. Dans cette série, il faut donner une place à part à la dernière édition du livre de Preller [**32**], à cause des additions considérables qu'il a reçues et qui en font presque un ouvrage nouveau. [**37**] M. C. Robert (*Griechische Mythologie von L. Preller*. I, *Theogonie und Götter*, 4e éd. par C. Robert. Berlin, Weidmann, 1887-94, xviii-964 pp., in-8) s'est appliqué, dans les notes, à réunir tout ce que les monuments figurés peuvent fournir d'éclaircissements pour l'intelligence des légendes et des mythes, il y a accordé une place importante aux fêtes religieuses et aux cultes locaux; enfin, il y a ajouté trois index précieux. Quand le deuxième volume, qui doit être consacré aux *héros* sera publié, on aura sous la main un instrument de travail de premier ordre.

Pour les monographies, assez nombreuses, consacrées, dans ces derniers temps, à des groupes spéciaux de mythes grecs, nous devons forcément nous borner. Il nous suffira d'indiquer les directions princi-

pales dans lesquelles se font les recherches. Nous ne pouvons donner de meilleure idée des travaux de l'école anthropologique qu'en signalant le grand ouvrage de [38] M. E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus, a study of tradition in story, custom and belief* (3 vol. Londres, D. Nutt, 1894-96 [Grimm Library, nos 2-4], pp. xxxiv-228; viii-445; xxxvii-225; in-12, 35 f.). Les deux premiers volumes étudient la naissance surnaturelle de Persée, et les divers objets auxquels est attachée son existence. Ils forment une vaste enquête sur les croyances relatives aux naissances surnaturelles, à la magie, aux philtres, aux liens du sang, ainsi qu'aux animaux bienfaisants qui viennent en aide aux héros, et cette enquête conduit l'auteur dans toutes les parties du monde, à travers le Folk-Lore universel, qu'il connaît admirablement. Le troisième volume nous ramène à des conceptions plus spécialement classiques, il s'agit de la délivrance d'Andromède et de la fameuse tête de Méduse : c'est-à-dire, du thème du héros abolissant un sacrifice humain, et des diverses superstitions et légendes relatives à la fascination. Tous ces sujets sont traités avec une telle abondance d'érudition et une telle ingéniosité dans les rapprochements — il suffit de citer, par exemple, la curieuse collection des superstitions relatives au sang — que M. E. S. Hartland a fait de son livre une vraie mine de renseignements pour les mythologues et les ethnographes. Une riche bibliographie et de bons index ajoutent encore à la valeur de cette savante monographie. M. W. H. Roscher, l'éditeur du *Lexique mythologique* [19], qui est un des maîtres de la science en Allemagne, nous mène dans une direction différente avec son étude sur le mythe de Pan [39] (*Ueber den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan*, dans [16] l'*Arch. für Religionswissenschaft*. Vol. I, [1898], pp. 43-90). Il montre quelles lumières peut fournir à l'interprétation d'un personnage mythologique l'étude des mœurs et des coutumes de ses adorateurs, et du milieu dans lequel le mythe s'est développé. Pan, honoré par les Arcadiens, est comme eux un berger nomade, et ses attributs, comme bien des particularités de son culte, s'expliquent par les habitudes des pâtres d'Arcadie. Tout récemment, M. W. H. Roscher nous a donné une nouvelle dissertation extrêmement intéressante et érudite, destinée à compléter la première, et qui est encore un excellent spécimen de sa méthode [40] (*Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*. Leipzig, Teubner, 1900, 133 pp. 4°, 5 fr.). Il a étudié cette fois les personnages mythologiques représentant le cauchemar et toutes les hallucinations nocturnes : Ephialtes, qui est le surnom de Pan, les Satyres, les Faunes et les Sylvains. Le travail est précédé d'un chapitre curieux sur les idées des médecins anciens au sujet de ces phénomènes pathologiques et de leurs effets variés, et se termine par des observations très neuves sur les traits nombreux que les légendes médiévales du Diable, ont empruntés à Pan et aux Satyres (le diable a les pieds four-

chus, il a des cornes, il répand une odeur méphitique, il est, à certaines conditions, secourable aux mortels, etc. comme Pan-Ephialtes). D'excellents index et une liste des passages d'auteurs anciens, expliqués ou corrigés sont joints à ce très remarquable mémoire.

Nous avons cité plus haut [24] le travail capital de M. Usener sur les noms des dieux grecs et latins. Dans un livre récent [41] (*Die Sintfluthsagen* untersucht von H. Usener, mit fünf Abbildungen und einer Münztafel. Bonn, Cohen, 1899, pp. VIII-279, in-8, 7 fr. 50), l'auteur applique sa méthode au groupe des légendes relatives au Déluge, qu'on retrouve à Babylone, dans l'Inde et en Grèce. Il n'a pas de peine à montrer que la légende de Deucalion n'a, à l'origine, rien de commun avec le récit sémitique, dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Cependant nous ferons observer, contre M. Usener, que le mythe hindou provient bien vraisemblablement de Babylone, et n'a pas avec la légende de Deucalion le rapport intime qu'il suppose. Pour celle-ci, il montre assez bien qu'elle reproduit un mythe du soleil levant, conçu comme un enfant divin, enfermé dans un coffre et porté sur les flots. Ce n'est qu'à une époque récente que le mythe chaldéen a influé sur la légende grecque et en a modifié quelques points. Il n'est pas possible de donner ici une idée de l'énorme quantité de matériaux accumulés sur ce sujet par l'érudition de M. Usener, et des nombreuses trouvailles de détail qu'il fait au cours de ses recherches. Nous signalerons cependant le soin qu'il prend de noter l'influence de certaines représentations plastiques sur le développement des mythes, de faire voir les services que rend, dans ces cas, à la mythologie l'archéologie figurée.

Il y a longtemps qu'on se préoccupe de réunir sous une forme facilement accessible les monuments figurés pouvant jeter quelque lumière sur les légendes religieuses, et depuis la *Galerie mythologique* de Millin (1818), et d'autres ouvrages maintenant aussi oubliés, [42] O. Müller, *Denkmäler der alten Kunst* (Gœttingue, 1832 ; 2e éd. par F. Wieseler, 1854, 2 vol. ; 3e édit, par le même, 1876-81) avait fait, dans sa seconde partie, une place considérable aux documents mythologiques. Cette partie vient d'être reprise et considérablement développée par [43] K. Wernicke, avec le titre nouveau de *Antike Denkmäler zur griechischen Götterlehre* (Leipzig, Dieterich, 1re et 2e livraisons, 1899 ; pp. 262 in-8, atlas de 120 planches). Sous sa nouvelle forme l'ouvrage devait être une sorte de « mythologie figurée » extrêmement complète, en douze livraisons accompagnées de cent vingt planches. Malheureusement la mort récente du jeune savant qui le dirigeait, en rend l'achèvement très problématique. Les livraisons parues sont consacrées à Zeus, Héra, Poseidon, Déméter et Coré. C'est au même but, mais avec un plan beaucoup plus vaste, que tend la grande publication de [44] J. Overbeck, *Griechische Kunstmythologie* (Leipzig, Engelmann, 1er vol. Zeus et Héra, 1873-78; 2e vol., Poseidon, 1871; 3e vol., Déméter, Coré, Apollon 1887-89; in-8, avec un atlas , mais il

semble qu'elle ne sera pas continuée, et, par une fatale coïncidence, ce sont presque les mêmes divinités qui y sont étudiées. [45] M. M. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce* (Paris, Quantin, [1882]; 360 pp. in-12; 3 fr. 50), parcourt le domaine entier de la mythologie et donne une idée très exacte du sujet : c'est le modèle excellent du manuel à la fois savant et élémentaire.

Parmi les monuments les plus importants pour cette étude, il faut citer avant tout les statues et les vases peints. Jusque dans ces derniers temps, il était très difficile de les réunir, tant à cause de l'éparpillement des publications artistiques qui les contiennent que de leur prix souvent très élevé. Aussi ne pouvons-nous manquer de signaler aux travailleurs les précieuses collections que vient de mettre à leur disposition l'infatigable activité de M. S. Reinach. Dans son [46] *Répertoire de la sculpture grecque et romaine* (Paris, Leroux, vol. I, *Clarac de Poche*, 1897, LXIV-660 pp., pet. in-8, 5 fr. vol. II, *Sept mille statues antiques*, 1898; XXXVIII-852 pp., 10 fr.) il a réuni, pour un prix extrêmement modique, près de onze mille dessins et croquis avec des notes bibliographiques et des index très commodes. Le premier volume contient une réduction des planches du fameux *Musée de sculpture* de Clarac, qui est devenu rare et cher; le second, 6.693 statues et de statuettes, réunies pour la première fois et dont beaucoup étaient inédites. C'est un vrai « thesaurus » qui, pour l'étude d'un grand nombre de questions archéologiques, permet d'attendre le « Corpus Statuarum » que verra peut-être le nouveau siècle. Le [47] *Répertoire des vases peints grecs et étrusques* Paris, Leroux, vol. I, 1899; VI-533 pp. pet. in-8, 5 fr.; vol. II, 1900, 424 pp., 5 fr.) est destiné à rendre un service analogue et non moins précieux. Les vases antiques de terre cuite, datant de la belle époque de l'art grec, sont ornés, comme on le sait, de peintures empruntées souvent aux légendes de la mythologie, et constituent ainsi une source très ancienne dont les renseignements complètent heureusement ceux des textes littéraires. Seulement ces vases, répartis dans tous les musées de l'Europe, ont été publiés dans des séries de revues et de mémoires différents, de format incommode, d'un prix très élevé et généralement peu répandus. Les planches des plus rares et des plus volumineux de ces recueils, réunies dans le nouveau *Répertoire* de M. Reinach, avec des notes explicatives et bibliographiques et des index très complets, sont maintenant à la portée de tous pour le plus grand bien de nos études.

En terminant nous placerons ici, à cause de son intéressante introduction, un ouvrage d'un caractère assez spécial qui nous servira de transition au chapitre suivant. C'est le joli livre d'une savante Anglaise [48] Miss J. Harrison, *Mythologie and Monuments of ancient Athens* (Londres, Macmillan, 1890; CLVI-635 pp. in-8. Avec 251 gravures et 4 plans, 16 sh.). La longue introduction étudie un certain nombre de légendes athéniennes au point de vue archéologique et à l'aide des vases peints. Le corps même de l'ouvrage est une traduction, par

Miss M. Verrall, de la description d'Athènes par Pausanias I, 1, 4-30, 4, avec un commentaire étendu, dans lequel Miss J. Harrison a réuni tout ce qui peut éclairer le texte : inscriptions, passages d'auteurs, statues, vases, monuments de tout genre. C'est une vraie petite encyclopédie d'archéologie athénienne très claire, très habilement faite et parfaitement au courant.

Liège.

Charles Michel.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Une apologie de la Compagnie de Jésus, très répandue dans le grand public, est due à la plume du R. P. du Lac, S. J. *Jésuites*, Paris, Plon, 1901. L'auteur, ému de la campagne engagée contre son Ordre et contre les autres congrégations à l'occasion du projet de loi sur les associations, entreprend de défendre la Compagnie à laquelle il a voué l'admiration et l'affection dont son cœur est capable. Interrogé sur le « défaut intérieur et comme essentiel » à son ordre, qui a provoqué tant d'arrêts de proscriptions, le R. P. du Lac est tenté de répondre : « Quel défaut ? — Mais c'est que nous n'en avons aucun. » Il est de fait que si les Jésuites ont des défauts, le R. P. du Lac, qui vit chez eux depuis l'âge de onze ans, ne les a jamais aperçus, et ne les ayant point aperçus, il serait hors d'état de les signaler. Son livre est donc une apologie sur toute la ligne, non une histoire de la Compagnie de Jésus ; il n'est que plus intéressant à lire parce qu'il est révélateur d'un état d'âme bien étrange, d'une conception singulière de l'histoire passée.

Il y règne un ton de bonhomie persuasive un peu trop cherché ; des anecdotes nombreuses, qui ne sont pas toujours bien garanties, ni faciles à vérifier, coupent le récit et animent la discussion. Il s'en rencontre en abondance dans les trois parties de l'ouvrage, dans le *Retour sur le passé*, dans l'*Examen du présent*, dans le *Coup d'œil sur l'avenir*. Elles sont aussi édifiantes en elles-mêmes que peu démonstratives.

La partie historique de l'ouvrage est extraordinairement faible. L'on sent chez l'auteur un parti pris de glisser sur les endroits difficiles. Le rôle des jésuites confesseurs de Louis XIV dans l'église de France est passé sous silence. Des jugements simplistes sur les jansénistes et sur l'Université de Paris éblouissent le lecteur et méconnaissent une multitude de faits contraires qu'une impartialité élémentaire devrait ou rappeler ou faire entrer dans la balance. Mais l'auteur n'envisage jamais qu'un côté des questions. L'ouvrage a dû être écrit très rapidement, car il y règne, sous l'apparente rigueur des divisions, une confusion très réelle. A quelle nécessité du sujet répond le bout de chapitre sur

le Père Gratry, qui ne fut point jésuite mais oratorien ? Et quel besoin des lettres de Lamartine, ou encore d'une correspondance échangée entre Henri IV et François Miron, prévôt des marchands, et de tant d'autres morceaux ? La hâte excessive dans l'exécution se trahit également par le manque de sûreté et de précision dans les citations. Il est fâcheux qu'à la page même où il reproche sévèrement à Pascal les citations qu'il a mises dans les *Provinciales*, le R. P. du Lac cite lui-même à faux un prétendu passage de Bayle : « Les injustices outrées, fait-on « dire à Bayle, les faussetés ingénieuses sont hardiment répandues dans « toutes ces lettres (*Provinciales*) contre une des plus célèbres sociétés « qui soutiennent les intérêts de l'Église. » Le passage se trouve bien à l'article Pascal du *Dictionnaire historique*, mais il n'est pas de Bayle, il est d'un jésuite, le Père Bordellon, cité lui-même par Richelet. Il est d'ailleurs donné en note, avec indication en marge, de la source.

La partie critique de l'ouvrage est-elle beaucoup plus solide ? Il faudrait un livre pour discuter toutes les idées émises par le R. P. du Lac du bout de sa plume et notamment pour entrer dans l'appréciation du système d'éducation des jésuites. Contentons-nous de signaler deux points qui nous semblent appeler des correctifs. Parlant des religieux et du clergé séculier, l'auteur écrit : « Il faut vraiment n'avoir jamais pénétré dans une sacristie pour venir soutenir que le clergé séculier suffit à tout. Non, ni au travail de la prédication, ni à celui de l'enseignement de la théologie, le clergé ne peut suffire, absorbé qu'il est par le ministère paroissial. »

Sous cette forme absolue, l'assertion est inexacte. Les ordres religieux fournissent une aide précieuse au clergé séculier, pour la prédication, la confession, les retraites ; mais lorsqu'ils viennent à dépasser une certaine proportion, ils expulsent lentement mais à coup sûr les prêtres séculiers des chaires d'enseignement, de la direction des séminaires, ils leur enlèvent les occasions de se former à une prédication un peu relevée ; en un mot ils occupent toutes les situations qui offrent un moyen de culture personnelle un peu haute. Quelle que soit leur valeur propre, les prêtres du clergé séculier n'ont aucun moyen sérieux de concurrence à l'égard de corps permanents, à peu près indépendants des évêques et disposant de grandes ressources. Dès lors, ils n'ont d'autre alternative que d'entrer dans une congrégation pour s'y sentir poussés et portés, ou de « s'absorber dans le ministère paroissial ». Il est au moins singulier qu'on en tire argument contre eux. L'hypertrophie des ordres religieux entraîne un appauvrissement intellectuel du clergé séculier dont le cardinal Manning s'était justement prépoussés dans son diocèse de Westminster. Il va de soi que c'est chose délicate de fixer la proportion convenable de réguliers. C'est peut-être pour cette raison que l'archevêque de Rouen a émis la pensée d'un concordat pour eux entre le gouvernement français et le Saint-Siège.

Ailleurs, parlant de l'Université ancienne, présente et future, le R. P. du Lac dit « que sa maladie fut de ne pouvoir souffrir la con-

currence » (p. 308). N'y a-t-il pas là quelque injustice pour les membres de l'Université actuelle qui ont défilé devant la commission d'enquête sur la liberté d'enseignement et qui se sont prononcés presque tous contre le monopole ?

Une intéressante causerie sur le système d'éducation et sur les méthodes scolaires des jésuites, de justes critiques contre la nouvelle loi sur les associations n'empêchent pas l'ouvrage du R. P. du Lac d'être déplorablement faible. Si l'on pense que son livre est la maîtresse pièce de défense des congrégations dans la crise actuelle, l'on se demande avec inquiétude si les défauts d'une formation religieuse, calculée en vue d'autres temps, n'ont point exercé des ravages beaucoup plus étendus que le vulgaire ne le soupçonne jusqu'à présent, et si la prospérité apparente de certaines congrégations, trop aisément vantées, n'est point une brillante façade masquant des ruines ?

La basilique de Lorette ayant eu récemment besoin d'une restauration, les chapelles latérales furent attribuées aux différentes nations qui contribuaient à la dépense. La chapelle centrale du transept de gauche, ainsi dévolue à la France, fait l'objet d'une publication de M. A. Delaage, chanoine honoraire de Paris, *La chapelle française dédiée à saint Louis dans la basilique de Lorette*. Paris, Dumoulin, 1899. Elle renferme une notice historique et descriptive et de fort belles illustrations reproduisant les peintures de M. Lameire dans la chapelle restaurée.

Le R. P. Bogaerts, rédemptoriste, vient de publier *S. Alphonse de Liguori musicien et la réforme du chant sacré*, Paris, Lethielleux, 1 vol. in-4 de 152 pages (Prix : 5 fr.), ouvrage où l'histoire et la polémique voisinent et marchent de concert. Le rôle d'Alphonse de Liguori comme restaurateur du cantique religieux populaire et du chant liturgique, conduit l'auteur à exposer dans son chapitre IV des « notions de chant figuré », et ce qu'il appelle, dans son langage extraordinaire, le « fondement théologique du chant ». Le principal appendice contient la musique, avec les paroles en français et en italien, du chant de la Passion par S. Alphonse de Liguori.

Dans un essai critique sur *Lamennais*, publié dans les *Annales de philosophie chrétienne* (Novembre 1900), M. C. Boutard met en relief, à travers les changements apparents du grand et malheureux philosophe, la ligne de continuité dans ses idées qui lui permettait de croire, à la fin de sa vie, qu'il n'avait point changé. L'auteur n'y parvient qu'en essayant de montrer combien pleines d'illusions furent la foi et la vocation de Lamennais, et combien ses idées sur la mission de l'Eglise différaient, dès le principe, de celles que l'Eglise professe sur elle-même.

Les *Pensées philosophiques* du Dr J. Fournet, recueillies, classées et annotées par J. Gardair, Paris, Lethielleux, 1900, 1 vol. in-8 de 440 p. (prix : 7 fr. 50), sont le fruit des réflexions de toute une vie consacrée à la science médicale et à la construction d'un système de philosophie religieuse. Le système, un peu mystique, se présente comme

une *Doctrine de prédestination et de révélation implicites*. Partant de cette pensée platonicienne que la création n'est que « la plastique des idées divines », Jules Fournet essaye de montrer comment l'amour, l'intelligence et la volonté de Dieu se manifeste par la création, par l'évolution graduelle des mondes, par la constitution du type humain, sorte de Dieu secondaire, créateur de la famille, organisateur dans les sociétés humaines d'un monde où se retrouve et brille une image de l'œuvre divine. Observer, restaurer les lois naturelles, élever le monde jusqu'à l'harmonie de la nature humaine, c'est à la fois l'humaniser, comme a tenté de le faire l'Evangile, et le diviniser en le ramenant à Dieu par l'intermédiaire d'une créature intelligente et libre. Sur ce système, l'auteur a greffé une foule de vues quelquefois originales, parfois obscures, sur les questions les plus diverses : formation de la conscience, préparation au devoir, germes spirituels, rôle de la femme, suffrage universel, éducation des peuples, féodalité, colonisation, etc...

M. Boudinhon, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris, vient de publier à la librairie Lethielleux, *Le mariage religieux et les procès en nullité* (prix : 1 fr.), excellente petite brochure expliquant bien la différence fondamentale qui existe entre le divorce et la sentence de nullité radicale d'un mariage. Dans un ouvrage précédent, *La nouvelle législation de l'Index* par A. Boudinhon, 1 vol. in-8 de 396 pages, Paris, Lethielleux, 1899 (prix : 4 fr. 50), le même auteur a publié le texte et le commentaire de la constitution *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1897, par laquelle le pape Léon XIII a modifié les règles et le fonctionnement de l'Index. Des appendices reproduisent les textes de la constitution *Sollicita et Provida* de Benoît XIV et de l'ancienne législation de l'Index. Les lecteurs de cette revue seront intéressés surtout par le chapitre concernant l'histoire de l'Index. L'auteur y mentionne quelques-unes des réclamations des évêques de France et d'Allemagne, en faveur d'une sérieuse révision non pas seulement des catalogues de livres condamnés, mais encore des lois de l'Index. Ce chapitre serait utilement enrichi par les protestations de beaucoup de catholiques contre la procédure elle-même de l'Index, contre l'impossibilité de se défendre où se trouvent des écrivains bien intentionnés, jugés à huis clos sans avertissement préalable, et confondus dans un même catalogue avec les pires ennemis de la religion et de la morale, enfin contre la coutume des juges de rendre leurs sentences sans prendre la peine de les motiver.

Mentionnons un petit livre du R. P. Monsabré, *Le mariage*, in-18, Paris, Lethielleux (1 fr. 50), sans prétention philosophique, mais qui est d'excellente littérature religieuse, où des idées et des doctrines sont présentées avec clarté, élégance et chaleur. A la même librairie, le R. P. Édouard Hugon publie une brochure : *Les vœux de religion contre les attaques actuelles* (1 fr. 50), qui est tout le contraire de la bonne littérature religieuse. Il est d'un fâcheux exemple, pour un religieux, de traiter *a priori* de « vendue » la presse qui combat les théories

qui lui sont chères (p. 5). Ce n'est point de la sorte que l'on détruit des préjugés, et qu'on obtient audience. Le travail lui-même renferme une foule de pensées déjà en circulation, mais trop nombreuses pour un si petit livre et mal développées, présentées avec assurance comme des vérités indubitables, alors qu'elles demanderaient toute sorte de tempéraments pour ne point appeler la critique et ne point provoquer l'objection, même chez un lecteur d'instruction moyenne. Les amis sincères des ordres religieux ne peuvent que désirer de les voir défendre autrement que par une scolastique déclamatoire. L'auteur ne devrait pas appliquer exclusivement à la vie religieuse des paroles de Jésus-Christ qui ont été manifestement prononcées par le Sauveur sans égard pour telle ou telle catégorie de chrétiens (*Estote perfecti sicut Pater vester perfectus est*). S'il avait insisté davantage sur la différence qu'il y a entre la perfection et l'état de perfection dont il réclame le monopole pour l'épiscopat et pour les religieux, il aurait peut-être constaté qu'il y a non pas un état de perfection mais des états de perfection différents, et que l'état religieux, tel qu'on le pratique habituellement, a pour caractéristique principale le vœu d'obéissance ; il aurait alors fait porter sa démonstration sur ce point essentiel qui est justement l'un des plus négligés dans son travail. Il eût été intéressant de le voir justifier par des textes d'Écriture sainte, employés dans leur vrai sens, et non pas seulement par une tirade oratoire sur le *Non serviam*, un vœu qui de soi ne favorise pas nécessairement le développement harmonieux de la personne humaine, et qui paraît trancher sur les conceptions habituelles des auteurs du Nouveau Testament, même lorsqu'ils recommandent, d'une façon générale, aux églises l'obéissance à leurs pasteurs. Les difficultés de son sujet ainsi conçu auraient probablement empêché le R. P. Hugon d'affirmer si absolument que « l'état religieux est inséparable de l'Église », ou du moins l'auraient incité à en fournir sérieusement les preuves historique et rationnelle.

Les deux volumes du R. P. Terrien, S. J. *La Mère de Dieu et la Mère des Hommes*, 1re partie : *La Mère de Dieu*, 2 vol. in-8 écu, de 396 et 430 pages, Paris, Lethielleux (prix : 8 fr.) forment la première moitié d'un grand travail, dont le sujet propre est la maternité de Marie. Ce n'est pas une histoire de la Sainte Vierge, ni une série de méditations sur ses mystères, mais une étude théologique et mystique, « d'après les Pères et la théologie », des privilèges de Marie dans leurs rapports avec sa maternité. Le premier volume traite du dogme de la maternité divine de Marie, de son union avec le Rédempteur, et établit que cette maternité est la source de toutes les autres prérogatives. Puis l'auteur passe à la première de ces prérogatives : la grâce initiale de la conception sans tache. Il étudie dans le second volume les dons d'intelligence, l'intégrité, les progrès dans la sainteté, l'assomption et la gloire de la Vierge. L'auteur n'a pas seulement évité, dans un si long travail, les mièvreries dont beaucoup de livres de dévotion et de lecture pieuse ne sont pas suffisamment exempts ; il a réuni dans ses cha-

pitres de nombreux développements tirés des Pères, des grands théologiens comme Suarez, des écrivains mystiques comme saint François de Sales et saint Bonaventure, et les a cités avec des références précises aux éditions et aux collections de nos bibliothèques. Excellente innovation dans un ouvrage de théologie littéraire ; elle a forcé l'auteur à vérifier lui-même les citations qui encombraient nombre de livres de théologie, et l'a mis à même d'en expulser des passages non authentiques, ou du moins de les rendre soit à l'anonymat, soit à leur véritable auteur ; elle invitera peut-être les lecteurs à recourir eux-mêmes aux sources qu'on leur indique. Malgré l'emploi qu'il fait des textes des Pères et d'autres écrivains religieux, l'auteur ne suit pas la méthode ni l'ordre historique ; pour établir son plan, comme pour étendre sa matière, il raisonne en philosophe, il discute en théologien systématique ; les considérations spéculatives lui fournissent le cadre du travail, et une partie au moins des développements qui le remplissent. On ne saisit pas pour quel motif, lorsqu'il entreprend de réfuter une opinion (t. I, p. 192-193), il ne désigne pas l'auteur et l'ouvrage auxquels il fait allusion.

Le lecteur qui, sur la foi du titre, ouvre le livre du R. P. de la Barre, S. J., *La vie du dogme catholique, Autorité, Évolution*, Paris, Lethielleux, 1 vol. in-12 de 288 p. (prix : 3 fr. 50) est amèrement déçu par le contenu. L'on s'attend à une étude approfondie de la nature de la tradition catholique et du genre d'évolution dont le progrès du dogme s'accommode, pour ne pas dire qu'il le suppose. La déception commence dès les premières pages du livre qui sont consacrées à des hors-d'œuvre sur la philosophie religieuse de Joseph de Maistre, d'Auguste Comte. Le sujet lui-même est exposé d'une manière toute scolastique, en un langage très abstrait. Les développements confus ne permettent pas de dégager clairement la pensée de l'auteur, dans une matière où la clarté serait sans prix. Une foule d'idées secondaires, parfois inutiles, viennent divertir l'attention et provoquer des objections. L'auteur veut-il expliquer ce qu'est la *gnose* ancienne pour passer de là à la gnose chrétienne et au travail d'interprétation chrétienne fait par les Pères et dans les conciles ? Il commence par nous dire que le gnosticisme a eu pour but la destruction de la religion chrétienne, comme si « un large courant d'idées » pouvait avoir par lui-même un but défini qui lui serait, en quelque sorte, une cause finale et comme s'il n'était pas, au contraire, une résultante d'efforts variés, le point d'aboutissement d'actions qui ne sont point concertées en vue de l'effet à produire. Et il ajoute : « De nos jours, il (le courant gnostique) semble reparaître : nous croyons le retrouver en trois branches, isolées en apparence, en réalité reliées par des communications souterraines : judaïsme, franc-maçonnerie, spiritisme (p. 112) ». C'est du pur roman théologique. L'auteur ne prouve pas ses affirmations hasardées, et comme, d'ailleurs, elles sont tout à fait étrangères à son sujet, il les abandonne bientôt pour suivre son démon familier qui lui fait

toucher à tout, à propos de tout, sans approfondir, ni éclaircir. C'est ainsi que la théorie de Newman sur le développement de la doctrine chrétienne est présentée en deux ou trois pages seulement (p. 175-177), sans même un renvoi à l'étude consacrée par M. Firmin au livre de Newman dans une livraison de la *Revue du Clergé français* (1er décembre 1898). De l'ensemble du livre, il ne se dégage aucune idée claire de ce que l'auteur entend par évolution du dogme, si ce n'est un développement purement logique de l'enseignement révélé, attesté par la tradition, c'est-à-dire, au fond, l'ancienne idée d'un enseignement plus explicite des choses implicitement contenues dans le fonds primitif de la révélation. Si l'auteur était sorti des explications abstraites et des comparaisons métaphoriques de la semence et de la plante, pour emprunter des exemples réels à l'histoire des dogmes, il aurait concédé plus d'importance à l'évolution proprement dite. Sans le vouloir et sans le dire clairement, l'auteur n'est-il pas amené à reconnaître une évolution bien caractérisée, quand il parle de « sens catholique », de conscience collective de l'Église, pour expliquer l'apparition de doctrines qu'il est assez difficile d'extraire, par voie de déduction logique ou d'analyse, des enseignements bien certifiés de la tradition, et auxquelles on est bien embarrassé d'appliquer la règle de Vincent de Lérins : *quod ubique, quod semper*. Dans l'une de ses pages les mieux venues, le R. P. de la Barre définit ce qu'il entend par le sens catholique En la lisant, ainsi que certaines formules heureuses, l'on regrette d'autant plus vivement qu'il n'ait point écrit de la même plume tout le reste du livre.

Dans l'intéressant volume, *A propos de l'infaillibilité du Pape*, Paris, Juven, 1 vol. in-12 de 255 pages, M. A. Justice aborde trois questions principales : 1° Le syllabus est-il un acte *ex cathedra*, obligeant le fidèle à lui donner une adhésion pleine et entière, sous peine de perdre la foi catholique ? Il répond que le Syllabus ne revêt ni les qualités de fond ni les conditions de forme qui s'attachent aux actes *ex cathedra*, et il ne contient donc qu'un acte de juridiction auquel les fidèles doivent respect et obéissance, mais non cette adhésion intime de l'esprit et du cœur qui entre dans un acte de foi. Mais l'auteur ne définit point le genre d'obligation qu'entraîne cet acte de juridiction, ni d'une façon générale les actes de juridiction analogues auxquels il fait allusion et que maintenant l'on appelle directions, directions politiques et sociales. Ces directions, il est notoire que, de nos jours, en France et en Italie, comme jadis en Allemagne au temps des querelles du sacerdoce et de l'Empire, des catholiques pratiquants n'en tiennent compte que dans la mesure où leurs convictions personnelles sur la meilleure forme politique ou sociale s'accordent avec elles. L'obéissance due aux indications du Syllabus, selon M. Justice, doit-elle être entendue avec cette largeur de conception et d'interprétation ? — 2° Les bulles du moyen âge contre les souverains déposés et excommuniés, ou affirmant les droits du pouvoir spirituel sur le pouvoir tempo-

rel, ou décrétant des mesures violentes contre les hérétiques, sont-elles des actes *ex cathedra*, irréformables, indiscutables ? L'auteur répond par la négative. Il aurait pu discuter plus longuement qu'il n'a fait la bulle *Unam Sanctam*, à laquelle le Dr. Funk maintient son caractère de définition du pouvoir spirituel sur le temporel dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 483. — 3° Le concile de Constance a-t-il défini la supériorité des conciles sur les papes ? L'auteur répond que le concile n'a pas pris de décision générale sur la question, mais seulement décidé de son droit supérieur dans le cas particulier du schisme qu'il avait à résoudre. Le petit volume de M. Justice est très intéressant par les questions qu'il agite, très vivant par sa polémique contre l'ancienne école de l'*Univers* et par l'opposition où il met entre eux les ultramontains anciens et modernes. Pourquoi le style en est-il si débridé, si lâche, si incorrect ?

Signalons à nos lecteurs une Bibliothèque de Lectures spirituelles dont le premier volume concernant le temps de l'Avent, se compose d'emprunts faits à Bourdaloue : *Lectures spirituelles pour le temps de l'Avent*, disposées par P. Goedert, Paris, Garnier, 1 vol, in-12. Un certain nombre des plus beaux sermons et des meilleurs morceaux de Bourdaloue ont passé dans ce livre, qui offre aux chrétiens un très heureux choix de lectures sérieuses, instructives. Nous signalerons volontiers les autres volumes à mesure qu'ils nous parviendront.

Un professeur hollandais et protestant, le Dr A. Kuyper, a publié une petite brochure de cinquante pages que M. le pasteur W. Kolfhaus a traduite en allemand : *Evolutionismus, das Dogma moderner Wissenschaft*, Leipzig, Deichert (Georg Böhme) 1901 (Prix 0 mark 90 pf = 1 fr. 15). Ce petit travail, très solide et très intéressant, renferme une vigoureuse polémique contre le Dr Haeckel d'Iéna, contre son évolutionisme matérialiste et contre l'explication purement mécaniste du monde. Après avoir opposé l'évolutionisme, pris comme système absolu et explication totale de l'univers, au christianisme et même au panthéisme qui conserve encore de ci de là des tendances idéalistes, le professeur Kuyper, au lieu de se borner à défendre le christianisme, prend une vigoureuse offensive : il sépare soigneusement les faits établis, bien observés par les naturalistes, des constructions philosophiques auxquels ils servent de support et il montre l'écart considérable qu'il y a entre l'énormité de celles-ci et la pauvreté de ceux-là. Puis il passe à l'historique, il décrit la marche envahissante de la théorie, qui, étant partie de l'observation des pigeons et de la facilité à en varier les espèces, prétend expliquer jusqu'aux phénomènes de la vie morale et religieuse. Il aborde alors la critique directe de la théorie et demande ses premières armes aux sciences naturelles elles-mêmes ; il s'attache en particulier à détruire l'explication mécaniste de la transmission héréditaire de certains caractères. C'est dans la difficulté d'en fournir une explication mécaniste satisfaisante que le Dr Kuyper découvre « le talon d'Achille » de la théorie évolutionniste

et il ne lui ménage pas ses coups. Après avoir montré la faiblesse de la théorie sur d'autres points, il passe à la critique du point de vue moral et religieux. L'auteur, qui est protestant croyant, ne s'est pas placé sur le terrain spécifiquement protestant ; il lutte pour l'existence de la religion chrétienne elle-même. Il y a lieu de remarquer qu'il ne perd pas une minute à contester les faits acquis à la science, mais qu'il porte tout son effort sur l'explication qu'on en donne. En second lieu il rend un hommage que l'on sent sincère aux progrès que les recherches du transformisme ont fait faire à la connaissance de la nature et même au noble besoin d'échapper à l'empirisme du positivisme vulgaire qui pousse les évolutionnistes à fournir du monde et de la vie une explication complète. Mais il n'est que plus sévère pour l'explication elle-même et pour les prédicateurs ou professeurs qui se mettent en frais de coquetterie avec elle, par naïveté ou par goût de popularité. En vérité ce petit livre est intéressant et il serait dommage qu'il passât inaperçu.

M. le pasteur H. Wagner publie une brochure assez considérable, *Das Geistesleben in seiner Sichtbarkeit*, Leipzig, Deichert Georg Böhme, 1901, un vol. in-12, 146 pages (Prix 1 mark, 80 pf. = 2 fr. 25), qui mérite d'attirer l'attention. Se référant à l'idée fondamentale de l'évangéliste saint Jean, que le christianisme, la grâce, de quelque nom qu'on veuille l'appeler, est avant tout *une vie*, qu'elle est dans l'homme une création divine tout comme la vie naturelle et qui a ses manifestations propres, il étudie les dispositions à la recevoir puis les empêchements qu'elle rencontre dans une vie différente, celle du péché qui tend à l'anéantir et à la remplacer, tel un poison qui tendrait à révolutionner un organisme. La « vie surnaturelle consiste dans le développement d'un germe divin déposé dans le milieu distinct mais approprié de la personnalité humaine ». L'auteur examine la pénétration mutuelle de la personnalité humaine et de la vie de la grâce, et la relation personnelle avec Dieu de l'homme en qui s'est implantée une vie qui implique l'amour de Dieu, la foi, l'obéissance à son égard. La plus haute expression de nos rapports avec Dieu réside dans la prière, manifestation et moyen de développement et de perfection de la vie spirituelle. Avec la grâce, l'âme conserve la possibilité du choix entre ce qui la favorise ou la contrarie, et par suite ses actions revêtent le caractère de moralité nécessaire pour accroître la vie spirituelle (récompense en soi) ou pour la réduire par le péché, suivant le choix de l'âme à tous les instants. Quelques pages sont consacrées à la notion de l'individualité et du cachet qu'elle imprime à la vie de grâce et à ses œuvres. Le pardon des péchés, moyen de restaurer la vie spirituelle, amène l'auteur à traiter des rapports de la vie de grâce avec Jésus-Christ. L'opuscule se termine par quelques considérations sur la communauté chrétienne, groupement naturel des individus qui ont en eux la vie de la grâce.

Une très grande variété de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, cités ou plus souvent indiqués en passant, fournit au lecteur la

matière de réflexions que la nécessité d'aller prendre les textes dans la Bible elle-même et d'en vérifier la signification rendra encore plus fécondes. L'auteur s'attire vite la sympathie par la force de concentration et de méditation intérieure dont témoigne son œuvre, par la sincérité de la pensée et de l'expression qui la traduit au dehors. Les théories spécifiquement protestantes sont assez peu accusées. La *foi qui sauve* et qui sauve *seule* s'accompagne formellement d'amour et d'obéissance.

Le protestant Franz Hermann Reinhold von Frank, né en 1827, mort en 1894, a été avec Hofmann l'un des principaux maîtres de l'école théologique d'Erlangen. Ses trois principaux ouvrages : Système de la certitude chrétienne, Système de la vérité chrétienne, Système de la moralité chrétienne, sont écrits au point de vue luthérien, avec une proportion considérable de philosophie kantienne. Des théologiens allemands lui ont imputé le panthéisme et ils allèguent pour cela quelques propos imprudents; mais il s'est défendu du panthéisme comme du subjectivisme religieux proprement dit. Le Dr Friedrich K. E. Weber a essayé de tracer une esquisse de la philosophie religieuse de Frank dans une brochure in-8 de 76 pages : *F. H. R. v. Frank's Gotteslehre und deren erkenntnisstheoretische Voraussetzungen*, Leipzig, Deichert (Georg Boehme) 1901 (Prix : 1 mark 60 pf. = 2 fr.). Il groupe ses observations autour de la doctrine de Frank sur Dieu qu'il fait précéder d'un exposé de sa théorie de la connaissance. Les pages les plus intéressantes contiennent la description de l'expérience religieuse comme préliminaire et moyen de connaissance (p. 8 et suiv.). Frank attribue peu de valeur aux preuves de l'existence de Dieu. La connaissance nous en parvient, dit-il, par voie de réaction morale, comme celle de l'absolu transcendental par l'expérience de la régénération : « L'on se sent engagé par la faute, absolument et sans restriction, envers un être qui ne peut pas être borné dans les limites du fini... La conscience de la faute ou bien est fausse, ou bien se rapporte à l'absolu. » Et il dérive ainsi de l'expérience intime toute sa doctrine sur l'être, la nature de Dieu, la Trinité, les attributs divins. Dans le monde, le devenir universel comprend les trois termes de génération, déchéance et régénération. Le Dr Weber, dans son exposé, s'arrête au premier de ces termes pour décrire, d'après Frank, la création, le mode de conservation et de gouvernement de ce monde visible qui est comme « une révélation naturelle de Dieu ».

Nice.

Georges Messin.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

LES MYTHES BABYLONIENS

ET LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE [1]

§ III. L'organisation du monde.

Dans le poème de la création, comme dans les textes bibliques précédemment cités, l'organisation du monde se rattache immédiatement à la défaite et à la mort du monstre chaotique [2] :

Après qu'il eut vaincu ses ennemis, qu'il les eut abattus,
Qu'il eut anéanti l'ennemi redoutable,
Qu'il eut pleinement établi sur l'adversaire la souveraineté d'Ans-
[har,
Et qu'il eut, le vaillant Marduk, accompli les desseins de Nudim-
[mud [3],
Qu'il eut resserré la captivité des dieux vaincus,
Il revint vers Tiamat qu'il avait domptée ;
Et le Seigneur foula le corps [4] de Tiamat,
De son arme [5] impitoyable il lui fendit le crâne,
Il dispersa les gouttes de son sang,
Il les fit emporter par le vent du nord aux lieux ténébreux.
Et ses pères, voyant cela, se réjouirent, ils furent heureux [6] ;
Ils lui firent apporter des présents et des offrandes.
Alors le Seigneur s'apaisa, il examina son cadavre [7] ;
Il partagea le corps, il fit des chefs-d'œuvre ;

1. Voir *Revue*, VI (1901), 111.
2. Suite de la table IV.
3. Ea, le plus sage des dieux, père de Marduk.
4. Littéralement : « le fondement ».
5. L'arme divine ; cf. *supr.* p. 136, n. 4. Dans un hymne à Marduk (publié par Brünnow, *Zeitschrift für Assyr.* V (1890), 55 et suiv.) on loue ce dieu d'avoir brisé la tête de Zû, l'oiseau tempête ; cf. *supr.* p. 130.
6. Cf. Job, xxxviii, 7.
7. Le cadavre de Tiamat.

Il la fendit en deux comme un poisson aplati[1] ;
Il en prit une moitié et il en fit la couverture du ciel ;
Il y ajouta un verrou, il y mit des gardiens,
Et leur prescrivit de ne pas laisser sortir ses eaux.

Les eaux dont il s'agit sont les eaux supérieures, que nous retrouvons au premier chapitre de la Genèse. Le réservoir de la pluie est en haut des cieux ; les eaux sont retenues par une clôture dont les issues sont soigneusement fermées[2] ; des êtres célestes sont préposés à leur garde, pour que l'eau ne s'écoule pas mal à propos. Verrous et gardiens appartiennent naturellement à l'astrologie mythologique.

Il traversa les cieux, il visita l'étendue[3] ;
Et il se mit en face de l'océan, demeure de Nudimmud[4].
Et le Seigneur, ayant mesuré la surface de l'océan,
Érigea un édifice de même étendue, *Éshara* ;
Dans l'édifice *Éshara* construit en ciel,
Il fit habiter en leurs cités Anu, Bel et Éa ;
Il prépara les stations des grands dieux[5],
Il rangea les étoiles, leurs images[6], en constellations[7].

1. Le texte et le sens de cette comparaison sont douteux.
2. Cf. Job, xxxviii, 22-29.
3. Littéralement : « les places ». Cf. Delitzsch, *op. cit.* 147-148. — Il ne peut guère être question que d'endroits visités par le soleil dans sa course quotidienne, mais ce pourraient être plus spécialement les régions inférieures du ciel.
4. Sens douteux. La traduction proposée est celle de Jensen, *op. cit.* 31. On traduit aussi (Delitzsch, Jastrow, etc.) : « Il établit en face de l'océan la demeure de Nudimmud. » Le contexte fait plutôt supposer qu'il s'agit toujours d'un acte préliminaire à la construction d'*Éshara*. La demeure céleste d'Éa est mentionnée un peu plus loin. L'océan est dit « demeure d'Éa » conformément à la tradition vulgaire et sans égard à ce qui a été dit plus haut d'Apsû et de Tiamat. Ce sont les eaux inférieures, l'océan réel. Le texte ne peut pas signifier la délimitation de l'océan (opinion de Jastrow, *op. cit.* 430).
5. Commencement de la table V.
6. Images des dieux. Les figures conventionnelles des constellations sont des images divines.
7. Il s'agit principalement des constellations zodiacales. Cf. Jensen, *Kosmologie*, 47 ; *Mythen*, 31.

Si la description a quelque suite logique, on ne voit pas comment *Éshara* pourrait désigner autre chose que le ciel. Des assyriologues éminents [1], s'appuyant sur l'équivalence présumée de ce mot avec *ékur*, qui désigne la terre, et sur le sens de l'idéogramme, qui signifierait « maison de l'abondance », et dont on fait « maison de fertilité », pensent que *Éshara* désigne la terre, construite en voûte, comme le firmament. Il faut avouer que la fondation de la terre ne pourrait être plus maladroitement insérée dans une description qui a pour objet le monde céleste. Les stations des grands dieux sont les constellations, leurs demeures sidérales. Comment veut-on que les cités d'Anu, de Bel et d'Ea soient sur la terre? On ne peut pas songer ici et on ne songe pas à Érek, Nippur, Éridu : mais quelle portion de la terre peut-on assigner spécialement à ces trois dieux, surtout à Anu, dieu du ciel, et à Ea, dieu de l'océan. Il n'est pas évident que le mot *Éshara* représente la terre ; le sens idéographique, « maison de la plénitude », convient tout autant au ciel ; tout porte à croire que ce mot n'est qu'une écriture déguisée du mot *ashru*, qui est un nom des cieux, et employé comme tel dans notre poème ; les dieux, félicitant Marduk de son œuvre, le loueront d'avoir fait le firmament (*ashru*) et construit la terre [2]. On s'attend à ce que l'emploi de l'autre moitié du corps de Tiamat soit indiqué ; s'il n'est rien dit de cette seconde moitié, c'est que la création de la terre n'était mentionnée que plus loin, à sa place naturelle, quand Marduk, après avoir réglé l'ordre des cieux, venait à s'occuper du monde inférieur. Remarquons aussi que le dôme *Éshara* est de même circonférence que l'océan ; cette assertion ne peut guère s'entendre de la terre, qui se trouverait ainsi remplir

1. Jensen, Jastrow, Muss-Arnolt, etc.
2. *Dannina* « la solide ».

toute la base du firmament et ne laisserait plus de place à l'océan qui l'environne. La description est facile à suivre dès qu'on y voit seulement la création du ciel. Marduk commence par lancer en haut la moitié de Tiamat ; comme cette moitié de Tiamat est la moitié de l'océan, il doit régler le régime des eaux supérieures ; mais le ciel n'est pas que le réservoir de la pluie, c'est la maison des astres et des dieux ; c'est pourquoi le créateur en parcourt d'abord l'immensité ; les termes dont on se sert pour signifier ce voyage sont employés ailleurs pour signifier le cours du soleil [1] ; rien de plus naturel, si Marduk est un dieu solaire, et si la création n'est pas autre chose qu'une transposition, à la limite de l'éternité, de ce que le soleil fait, au renouvellement printanier de chaque année, et au matin de chaque journée, pour le réveil de la nature ; c'est d'après la circonférence de l'océan, l'étendue de l'abîme (*apsû*), que Marduk dispose l'édifice du ciel, de façon que les limites extrêmes de l'un et de l'autre se correspondent ; puis, le grand dôme étant bien installé, il y marque les demeures des dieux, en commençant par la triade supérieure ; tous y ont leur province, leur cité ; les étoiles, dont les groupements, interprétés par l'imagination populaire et par celle des astrologues, représentent des figures vivantes, sont l'image céleste des divinités ; Marduk fait à chaque constellation et à chaque dieu sa place sur la voûte azurée.

Il régla l'année [2], il traça les limites [3] ;
Il établit douze mois, de trois étoiles [4].

1. Voir, par exemple, l'hymne à Shamash, publié par Brünnow, *Zeitschrift f. Assyr.* IV (1889), 1.

2. Le cours de l'année est écrit dans le cours des astres.

3. Jensen, *Mythen*, 31 : « les images ». Le dessin ou la délimitation des constellations zodiacales se rapporte au règlement de l'année.

4. Oppert, *Fragments mythologiques*, 412 : « Et pour chacun des douze mois il fixa trois étoiles. » Ce passage doit être en rapport avec

Après qu'il eût marqué (?) par les images [1] les jours de l'année,
Il fonda la demeure de Nibiru [2] pour marquer leurs limites;
Pour que pas un [3] ne manque ou ne s'égare,
Il fixa près de lui [4] les stations de Bel et d'Éa.
Il ouvrit des portes sur les deux côtés;
Il mit un solide verrou à gauche et à droite;
Au milieu, il plaça le zénith.

Tout en partageant le ciel entre les constellations divines, Marduk règle leur cours et fait le calendrier. La division de l'année en mois et en jours est écrite en quelque façon dans le ciel, sur la ligne de l'écliptique. Nibiru, la planète de Marduk, est censé présider au mouvement des constellations, principalement des constellations zodiacales, dont on suppose que le cours est déterminé par leur rapport avec lui. On a identifié la station de Bel avec le pôle nord de l'équateur; celle d'Éa, avec une étoile de l'extrême sud [5]. Ces deux stations sont, pour l'armée céleste, des guides secondaires, à côté de

la théorie astrologique reproduite par Diodore de Sicile II, 30 (trad. dans Lenormant, *Origines de l'hist.*, I, 501) : « Au-dessous du cours des cinq planètes sont placés, suivant les Chaldéens, trente (-six) astres appelés dieux conseillers; une moitié regarde les lieux de la surface de la terre; ces conseillers inspectent à la fois tout ce qui se passe parmi les hommes et dans le ciel. Tous les dix jours, un d'eux est envoyé comme messager des astres, des régions supérieures dans les régions inférieures, tandis qu'un autre quitte les lieux situés au-dessous de la terre pour remonter dans ceux qui sont au-dessus; ce mouvement est exactement défini et a lieu de tout temps dans une période invariable. — Au-dessous des dieux conseillers, il y a douze dieux seigneurs dont chacun préside à un des douze mois de l'année et à un des douze signes du zodiaque. »

1. Texte et sens douteux. Beaucoup traduisent : « Depuis le commencement de l'année jusqu'à la fin. »

2. La planète de Marduk, Jupiter.

3. Pas un seul astre, et, en même temps, pas un seul jour, puisque la succession des jours est en rapport avec le mouvement des astres.

4. Ou plutôt par rapport à lui.

5. Toutes ces questions d'astronomie théologique ont été longuement discutées par Jensen, dans sa *Kosmologie*.

Nibiru. Aux deux extrémités du ciel, à l'orient et à l'occident, sont des portes pourvues de bons verrous ; elles servent au passage des astres ; c'est par là que le soleil sort le matin, à son lever, et qu'il rentre le soir, à son coucher. Mais la lune est ici l'astre le plus important, non sans doute parce que le soleil n'appartient pas proprement au ciel, dont il franchit chaque jour les limites [1], mais parce qu'il n'appartient pas au ciel observé par les astronomes chaldéens, au ciel nocturne. Marduk donne ses instructions au dieu-lune :

Il fit briller Nannar [2] et lui soumit la nuit ;
Il le fit astre de nuit pour marquer les jours [3] :
« Tous les mois, sans exception, signifie (?) par la couronne (les semaines) ;
« Au commencement du mois, brille sur le pays,
« Rayonne par tes cornes pour annoncer [4]..... ;
« Au septième jour, tu auras moitié de la couronne ;
« Au quatorzième jour.....

Les lignes suivantes sont fragmentaires. Il y est question de Shamash, le dieu-soleil ; tout porte à croire que Marduk s'adressait ensuite à Shamash lui-même. Mais on ne possède pas la fin de la cinquième tablette, où s'achevait le récit de l'organisation des cieux, ni aucun fragment concernant l'organisation de la terre, la création des plantes, des animaux et de l'homme, qui étaient certainement décrites en détail dans la suite du poème.

Un fragment de tablette où il est parlé de la création du monde et des êtres vivants, se rattache peut-être à

1. Jastrow, *op. cit.* 436.

2. Un des noms de Sin, le dieu-lune. Ce nom signifie probablement « l'illuminateur ».

3. Le compte des jours, des semaines, des mois se réglait sur les phases de la lune.

4. Le mois nouveau, ou quelque cérémonie en rapport avec la néoménie.

une autre version de la légende, où la création était attribuée à tous les dieux réunis et non au seul Marduk. Il est utile d'en reproduire ici le contenu :

Lorsque les dieux réunis firent (le monde),
Qu'ils dressèrent le firmament, fondèrent (la terre),
Produisirent les êtres vivants.....,
Les troupeaux des champs, les bêtes des champs et la foule (de la [ville,
..... aux êtres vivants...
(Aux bêtes des champs et à la foule de la ville [2] ils attribuèrent ? ;
(Les bêtes des champs), la masse des êtres [3], toutes les créatures....
..... dans toute ma famille.....
..... Nin-igi-azag (fit) deux....
Entre tous les êtres il fit briller leur (structure).

Le dieu Nin-igi-azag est Éa, le maître de la science. Il avait, dans ce récit, un rôle plus important que dans le poème de la création. Dans le poème, Ea ne devait pas figurer comme créateur de l'homme, attendu que l'hymne qui sert d'épilogue attribue expressément à Marduk la formation de l'humanité.

Les données du fragment concordent en partie avec celles de Bérose. On lit, en effet, après le passage qui a été rapporté précédemment [4] : « Les choses étant en cet

1. Cf. Delitzsch, *op. cit.* 110; Jastrow, *op. cit.* 436; Jensen, *Mythen*, 42-43. Ce fragment édité par Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*[3], 94) a été souvent cité comme se rattachant au poème de la création. Il a pu faire partie d'une légende où la création n'était rappelée que dans l'exorde, ou dans la suite du récit. En tout cas, il ne concerne pas la création du premier couple, attendu que le narrateur parle de sa famille avant de mentionner les deux êtres créés par Éa, et que la « foule de la ville » (*nammashshê ali*), dont il a été question d'abord, ne peut guère désigner que des hommes.

2. Sur le sens de *nammashshû*, cf. Delitzsch, *Assyr. Handwœrterbuch*, 469.

3. *Nammashti*, les êtres vivants, hommes et bêtes, comme il résulte de ce qui suit.

4. Cf. *supr.* p. 119.

état, Bêlos survint et coupa la femme (Tiamat) en deux; de la moitié inférieure de son corps, il fit la terre, et de la moitié supérieure le ciel, et tous les êtres qui étaient en elle disparurent. Ceci est une manière figurée d'exprimer la production de l'univers et des êtres animés, de la matière humide. Bêlos alors se trancha sa propre tête, et les autres dieux, ayant pétri avec la terre le sang qui en coulait, formèrent les hommes, qui, pour cela, sont doués d'intelligence et participent de la pensée divine. » Il est certain que, dans le poème, Marduk gardait sa tête sur ses épaules. La suite du texte reproduit par Alexandre Polyhistor contient une autre forme ou une autre explication de la légende : « Bêlos, que les Grecs interprètent par Zeus, ayant divisé les ténèbres, sépara le ciel et la terre, et ordonna le monde; et tous les êtres animés qui ne pouvaient pas supporter l'action de la lumière périrent. Bêlos, voyant que la terre était déserte, quoique fertile, commanda à l'un des dieux de lui couper la tête, et, pétrissant avec la terre le sang qui en coulait, il façonna les hommes ainsi que les animaux qui peuvent vivre au contact de l'air. Ensuite Bêlos forma aussi les étoiles, le soleil, la lune et les cinq planètes. » Ces deux descriptions font double emploi. On a cru y discerner deux mythes : l'un qui représentait l'extermination de Tiamat et des monstres, puis la formation du ciel et de la terre avec les deux moitiés de Tiamat; l'autre, qui faisait disparaître les monstres du chaos devant la lumière, et montrait les dieux suppléant à cet anéantissement des êtres vivants par une nouvelle création, fabriquée avec la terre et le sang de Bel [1]. Il faut remarquer que la confusion supposée se produit dans les deux parties du texte cité, que les deux mythes ne s'excluent pas mutuellement et

1. Sayce, *Religion of the anc. Babylonians Hibbert Lectures*, 1887, 370.

qu'ils s'expliquent l'un par l'autre. Le mythe phénicien, où l'on voit le Ciel, mutilé par son fils Kronos, répandre les gouttes de son sang dans les eaux des sources et des fleuves [1] n'a qu'une ressemblance des plus lointaines avec celui de Bel se coupant ou se faisant couper la tête, pour qu'il y ait des êtres vivants sur la terre. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, les extraits de Bérose reçoivent des anciens textes plus de lumière qu'ils ne leur en apportent. Ces extraits représentent des traditions plus ou moins altérées. On peut même se demander s'il ne s'est pas fait quelque confusion, plus réelle que celle dont il vient d'être parlé, entre la tête de Tiamat, fendue par Marduk au moment où il va organiser le monde, et la tête du créateur lui-même, dont il ne pouvait guère se passer pour accomplir son œuvre. Il y a une contradiction dans l'extrait de Bérose, puisque Bel crée les hommes et les animaux, même les astres, après qu'on lui a coupé la tête. Ce n'est pas qu'on ne puisse trouver un sens à l'action de Bel : le sang du dieu serait le principe de la vie dans les créatures. Mais nos textes ne semblent pas avoir cette notion de la vie : pour produire les créatures, il suffit que les dieux les moulent avec de la terre. Les interprètes de Bérose, ou Bérose lui-même, ou la tradition qu'il représente ont dû substituer la tête de Marduk à celle de Tiamat et changer la signification ancienne du mythe [2].

1. Voir Lenormant, *op. cit.* I, 546.

2. Il ne semble pas que l'idée soit étrangère à la tradition babylonienne. Dans un fragment de la légende d'Atrachasis (Jensen, *Mythen*, 286-287), il est question d'une déesse Mami qui fait des hommes et des femmes avec de l'argile ; dans un autre texte, très mutilé, publié par Pinches, *Cuneiform Texts*, VI, discuté par Jensen, *op. cit.* 275, et Zimmern, *Zeitschrift f. Assyriologie*, XIV, 281, il est aussi parlé de Mami, d'un homme à faire (?), d'un dieu à égorger, pour avoir du sang (?). Aucun de ces textes ne paraît se rapporter à la première création de l'humanité.

Un autre fragment où il est question du filet de Marduk [1] a chance d'appartenir au poème de la création :

Le filet qu'il avait fait, les dieux le virent...,
Ils virent que l'arc était d'un beau travail,
Tous admirèrent la manière dont il était fait.
Anu (l')éleva dans l'assemblée des dieux...
Il mit l'arc en place (?)...
Il déclara les noms de l'arc :
« Long-bois sera le premier ; le second.....,
Son troisième nom sera (l'étoile de) l'Arc, dans le ciel. »
Il détermina sa place.....

Ce morceau peut se rattacher encore à la description du ciel ; en tout cas le filet de Marduk et son arc, peut-être encore d'autres pièces de son armure étaient rangés parmi les constellations.

Il y a peu de chose à tirer des débris d'une tablette [2] qui se rattachait sans doute à notre poème : Anshar rentrait en scène ; Lachmu était mentionné ; il était question, semble-t-il, de la terre, édifiée au-dessus de l'abîme, en face d'Éshara, puis de cités à fonder ; la ville d'Assur était nommée, ce qui donnerait à penser qu'Anshar est bien le dieu Assur, et que la rédaction du poème, quoique babylonienne pour la tendance générale et pour le fond, a subi une influence assyrienne. Mais on dirait qu'Anshar se vante d'avoir fait lui-même Éshara, ce qui serait en contradiction avec la quatrième tablette. Le texte est trop mutilé pour que l'on puisse apprécier la juste portée de l'assertion, et, nonobstant ce détail, l'origine du fragment ne semble pas douteuse [3].

1. Delitzsch, *Bab. Weltschöpfungsepos*, 50 (n. 19), 86 ; traduction dans Jensen, *op. cit.* 33.

2. Delitzsch, *op. cit.* 51-53 (n. 20), 87-88. Jensen, *op. cit.* xix, a trouvé ce fragment trop mutilé pour en essayer la traduction.

3. Cf. Delitzsch, *op. cit.* 109-110.

On n'en peut dire autant d'un fragment de tablette où l'on déchiffre des conseils moraux [1] :

La piété engendre la bénédiction,
Le sacrifice prolonge la vie,
La prière efface (?) le péché.

Ces réflexions sont précédées d'un conseil qui convient mieux dans la bouche d'un maître d'école que dans celle du dieu créateur :

« Avec ton entendement, étudie les tablettes. »

Ni pour le fond ni pour la forme, ce morceau ne paraît en rapport avec le poème de la création [2].

Il est impossible de reconstituer, même par conjecture, l'ordre dans lequel Marduk procédait à la création des végétaux, des animaux et de l'homme. Le document liturgique dont nous avons déjà parlé, fait construire la ville d'Éridu, puis délimiter la terre, enfin créer l'homme, les animaux et les plantes. C'est à peu près l'ordre suivi dans le récit jéhoviste de la Genèse, et nous aurons à y revenir. Rien ne prouve que le poème n'ait pas présenté une succession d'œuvres notablement différente. Toutefois, la mention de villes comme Assur donnerait à penser que l'origine des grands sanctuaires y était rattachée aussi à la création du monde. En ce cas, il était assez naturel que la place des villes saintes fût déterminée d'abord, que l'on y mît des hommes pour le service des dieux, puis que l'on fît les plantes et les animaux pour les sacrifices des dieux et la nourriture des hommes. Cette façon de concevoir le peuplement de la terre implique la création par masses, non par couples, des hommes et des bêtes. Et en effet, dans la conclusion du

1. Delitzsch, *op. cit.* 54-55 (n. 21), 88-89.
2. Cf. Jensen, *loc. cit.*

poème, il est dit que Marduk a créé, non pas un homme ou un couple humain, mais l'humanité.

Si nous comparons maintenant le récit de la création dans notre poème avec le premier chapitre de la Genèse, nous trouvons dans celui-ci une rigueur de construction qui n'est pas dans celui-là. Marduk organise le ciel, puis la terre ; mais il fait tout d'un seul trait, sans se reposer, et l'on peut dire que son monde est prêt dès le premier jour. En dehors des deux grandes divisions qui viennent d'être indiquées, organisation du ciel et organisation de la terre, il ne semble pas que les œuvres particulières aient été classées. La création exécutée par Marduk est vraiment le poème, non l'analyse logique de l'univers. Ce qui caractérise, au contraire, le récit élohiste est la précision toute scolastique de la méthode appliquée par le Créateur ; et cette tendance vers l'abstraction est dans le rapport le plus étroit avec l'idée que l'auteur se fait du Dieu unique et de sa façon d'agir dans l'univers. Il considère le monde comme le résultat d'un travail divin qui s'est accompli en une semaine, et par lequel le Créateur, au moyen d'évocations successives, a tiré du chaos primordial l'univers tout entier. Il choisit huit œuvres principales et graduées, dont chacune prépare la suivante, et dont l'ensemble constitue le monde tel que le comprenait l'antiquité. Ce sont comme des catégories de la nature, qui lui fournissent le cadre de sa narration : lumière et ténèbres, ciel et terre, continent et mers, plantes de la terre, astres du ciel, animaux de l'eau, animaux de l'air, bêtes de la terre, hommes.

Au commencement, nous l'avons vu, l'univers est un chaos ténébreux. Dieu crée d'abord la lumière, condition de tout ordre et de toute production ultérieure ; puis la voûte du ciel, pour diviser la mer chaotique et préparer la place où sera la terre ; puis la terre qui émerge des eaux restées sous le ciel et amassées dans le réservoir de

l'océan; puis les plantes ornement de la terre, puis les astres ornement du ciel; puis les poissons habitants de l'eau et les oiseaux habitants de l'air; puis les animaux qui peuplent la terre; enfin l'homme, fait à l'image de Dieu, et maître de tout ce qui vit sur la terre. Chacun des actes créateurs est énoncé comme un ordre absolu et immédiatement efficace; tout se fait parce que Dieu le dit et sans qu'il y mette la main. Les actes créateurs sont au nombre de huit parce que la production des poissons et celle des oiseaux résultent d'un seul et même commandement. Pourquoi les astres viennent-ils entre les plantes et les poissons? Nous les attendions après le firmament, sinon avec la création de la lumière. Dans le poème babylonien, les astres, qui sont des êtres divins, sont installés sur la voûte céleste dès qu'elle est formée. Pour l'écrivain biblique, les astres ne sont pas des dieux, mais ce ne sont pas non plus des êtres inanimés; comme habitants du ciel, ils viennent en tête des êtres doués de mouvement et de vie [1]. L'auteur a réparti les huit œuvres en six jours, parce qu'il a voulu présenter le travail divin comme type du travail humain, et consacrer par l'exemple de Dieu même l'observation du sabbat. C'est pourquoi deux jours ont été pourvus chacun de deux œuvres : la création de la terre et celle des plantes ont été placées le troisième jour; celle des animaux et celle de l'homme le sixième. La symétrie est ainsi maintenue par le partage régulier des huit œuvres et des six jours; mais la combinaison ne laisse pas d'être un peu artificielle; les deux œuvres du troisième jour n'avaient pas besoin d'être si étroitement rapprochées, tandis que la création du firmament et la délimitation de l'océan inférieur d'où se dégage la terre, œuvres connexes, sont rapportées à des jours différents; la succession de jours et de nuits, avant la création des

1. Cf. Jug. v, 20; Job, xxxviii, 7; Is. xl, 26.

astres, explicable selon les idées de l'auteur, qui conçoit la lumière et les ténèbres comme des réalités substantielles, a néanmoins quelque chose d'anormal ; on sent que cette chronologie interrompt des œuvres qui ne demandent qu'à se suivre dans un enchaînement continu pour manifester la puissance divine. La préoccupation du sabbat fait tort à la notion transcendante du Créateur, et le point de vue liturgique tend à rétrécir le point de vue théologique. L'auteur a dû trouver toute faite la distribution et la gradation des œuvres dans un tableau unique, et il l'a lui-même découpée dans le cadre des six jours [1].

La masse chaotique d'où le firmament et la terre vont sortir à la voix de Dieu est conçue comme liquide : c'est de l'eau couvée par l'esprit de Dieu. On ne saurait dire si l'auteur conçoit le firmament et la terre comme existant sous les eaux, ou comme dissous, en quelque façon, dans leur sein : sa pensée paraît flotter entre ces deux idées ; mais il est clair qu'il ne conçoit pas précisément le ciel et la terre comme les deux moitiés de l'abîme primitif. On ne peut sortir du chaos que par la lumière ; et la lumière, c'est le jour, comme les ténèbres sont la nuit. La lumière, étant censée quelque chose de subsistant en soi, est naturellement la première de toutes les créatures, créature mystérieuse qui a son séjour propre en un lieu caché, d'où elle se répand sur la terre au temps marqué par le Créateur. Les ténèbres, qui sont aussi anciennes que le chaos, qui ne sont pas présentées comme œuvre de Dieu ni comme quelque chose de bon, trouvent cependant, comme tous les éléments du chaos, leur place dans l'ordre cosmique établi par Dieu. Comme la mer, elles ne

1. Si la conception de la semaine de création existait avant lui, elle n'en est pas moins postérieure à la description générale des huit œuvres. Cf. HOLZINGER, *op. cit.* 23-24.

disparaîtront qu'à la fin des temps, quand « il n'y aura plus de nuit »[1]. C'est Dieu qui donne à la lumière et aux ténèbres leurs noms, c'est-à-dire qui définit leur nature et qui règle leurs fonctions.

La lumière étant produite, le Créateur, pour tirer parti de la masse chaotique, la partage en deux au moyen du firmament, de la voûte céleste. En d'autres endroits de l'Écriture, le firmament est décrit comme une tente gigantesque dressée au-dessus de la terre[2], une calotte hémisphérique supportée par des montagnes à l'extrémité de l'horizon[3], et que l'on compare pour la solidité à un miroir de fonte[4]. Cette conception toute populaire peut seule expliquer la distinction des eaux supérieures et des eaux inférieures. Au-dessus du firmament se trouve le réservoir de la pluie : ce sont les eaux supérieures. Au-dessous est l'océan : ce sont les eaux inférieures. Dieu veut que les eaux d'en bas s'entassent de façon à former les mers et à laisser place au continent terrestre ; la maison de l'univers est construite, il n'y a plus qu'à la remplir. Alors apparaissent, sur un seul ordre divin, toutes les espèces d'herbes, de plantes et d'arbres que produit maintenant la terre ; viennent ensuite simultanément tous les astres, principalement le soleil et la lune, qui devront présider au jour et à la nuit, marquer les mois et les saisons, indiquer les fêtes, servir de signes et de présages pour les événements terrestres ; puis toutes les bêtes des eaux, à commencer par les grands monstres, pullulent dans la mer, toutes les espèces d'oiseaux dans l'air, toutes les espèces d'animaux sur la terre ; enfin, Dieu se décide à faire l'humanité, espèce supérieure,

1. Ap. xxii, 5.
2. Is. xl, 20 ; Ps. civ, 2.
3. Job, xxvi, 10-11 ; Prov. viii, 27-28, *infr. cit.*, p. 210.
4. Job, xxxvii, 18.

semblable à lui, qui usera de tout ce que contient la terre, vivant des végétaux, dominant sur les animaux :

> Et Dieu fit l'homme à son image,
> A l'image de Dieu il le créa,
> Mâle et femelle il les créa [1].

Tous les animaux et l'homme reçoivent l'ordre de se multiplier. Ainsi le monde est fait, et Dieu peut se reposer. On ne voit pas, dans ce récit, la moindre trace d'évolution, tous les êtres, étant produits du premier coup, dans leurs formes actuelles, par grandes fournées successives, s'il est permis de s'exprimer ainsi, qui correspondent à une volonté distincte du Créateur et qui ne procèdent pas l'une de l'autre, bien qu'elles se complètent mutuellement, les premières étant la condition indispensable des dernières.

Ce que l'on remarque, à première vue, dans cette description de l'activité créatrice, ce n'est certes pas sa ressemblance avec le poème babylonien, mais bien plutôt des différences telles qu'elles éclipsent d'abord les affinités qui subsistent, malgré tout, avec les traditions de la Chaldée. Si le tableau cosmologique reste naïf par rapport à nous, il paraît presque scientifique par rapport à la mythologie des documents cunéiformes. Cette différence, il n'est pas besoin de le prouver, ne tient pas à une connaissance plus exacte de la nature, mais à l'idée du Dieu créateur. La puissance de ce Dieu est sans limites : il n'a pas besoin d'attaquer le chaos pour le dominer ; il n'a pas besoin de toucher à la matière pour en disposer. Tout s'accomplit à sa parole, par le simple effet de sa volonté ; et tout ce qu'il fait est bon, parce que tout est conforme à ce qu'il a voulu. Il y a là

1. Gen. I, 27.

autre chose que le petit exploit magique par lequel les dieux chaldéens essaient la puissance de Marduk [1]. Parce qu'il est nettement distinct du monde, le Créateur en est le maître absolu. La conception purement monothéiste de la divinité ne laisse pas de place aux émanations et aux généalogies divines que l'on rencontre ailleurs, et que nous avons trouvées dans le poème babylonien ; elle exclut jusqu'à ce contact tout anthropomorphique du Créateur avec son œuvre, qui ne se rencontre pas seulement dans les cosmogonies mythologiques, mais jusque dans le récit jéhoviste. C'est parce que le monde est conçu comme l'œuvre d'un Dieu transcendant, que la création s'exécute dans un ordre si rigoureux, sans résistance et sans imperfection.

Et cependant, lorsqu'on y regarde de plus près, on ne trouve pas seulement à la base du récit biblique une cosmologie fondée sur les apparences des phénomènes naturels, mais certains traits plus particuliers de la cosmologie et de la cosmogonie chaldéennes. On reconnaît d'abord l'idée du chaos primitif, qui n'est plus le monstre ennemi de l'ordre et de la lumière, mais qui est toujours l'immense abîme des eaux. La logique du principe monothéiste exigerait que ce chaos, la matière du monde, fût créé comme tout le reste, et avant tout le reste, qu'il fût tiré du néant. Cette conséquence n'est pas encore formulée dans le texte biblique ; mais elle est si indispensable qu'on l'y introduira et que, lisant les premiers mots : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », on y trouvera que Dieu a d'abord fait de rien la matière dont il a formé le monde céleste et le monde terrestre. L'hagiographe ne remonte pas plus haut que le chaos, parce que la tradition lui fournit ce

1. Cf. *supr.* p. 135.

point de départ [1]. L'idée que le monde est sorti de l'eau ne résulte pas ici de spéculations philosophiques ; elle n'a pu naître, nous l'avons vu [2], que dans un pays maritime et sujet aux inondations, l'Égypte ou la Chaldée [3] ; l'influence égyptienne n'est pas à écarter comme impossible ; mais les rapports généraux de la tradition biblique avec la tradition chaldéenne induisent à donner la préférence à la Chaldée. Les ténèbres sont associées à l'abîme des eaux, comme elles sont associées à Tiamat dans la tradition babylonienne. La création de la lumière correspond à l'apparition des dieux qui la personnifient et la produisent. La séparation de la lumière et des ténèbres correspond à la lutte de Tiamat et des dieux ou plutôt

1. L'auteur, plus récent, de Prov. viii, 22-29 semble remonter au delà du chaos quand il fait dire à la sagesse :

« Iahvé m'a produite comme les prémices de sa création,
La plus ancienne de ses œuvres, dès l'origine ;
Avant le temps j'ai été formée,
Avant le commencement, les débuts de la terre ;
Quand il n'y avait pas d'océans, je fus enfantée,
Quand il n'y avait pas de sources chargées d'eau.
Avant que les montagnes fussent fondées,
Avant les collines, je fus enfantée.
Avant qu'il eût fait la terre et les champs,
Et les premières mottes de la terre,
Quand il préparait les cieux, j'étais là,
Quand il disposait le firmament au-dessus de l'abîme,
Quand il consolidait les hauteurs du ciel,
Quand jaillissaient (?) les sources de l'océan,
Quand il fixait des limites à la mer,
Pour que les flots ne désobéissent point à son ordre,
Quand il posait les fondements de la terre. »

Cette description suppose un temps où la masse des eaux n'existait pas encore, bien qu'on s'abstienne de dire ensuite que cette masse fut créée. La mise en scène de la création est d'ailleurs la même que dans la Genèse.

2. *Supr.* p. 117.

3. Holzinger, *op. cit.* 4.

à la défaite de Tiamat et de son armée. Lumière et ténèbres s'opposent comme des réalités distinctes, parce qu'on les a conçues d'abord et qu'on les concoit encore comme des puissances rivales. La division des eaux supérieures et des eaux inférieures, l'idée du firmament et de la terre, tirés l'un et l'autre des eaux chaotiques, correspondent au partage de Tiamat en ses deux moitiés [1]. Ce qui est dit touchant les fonctions des astres, qui sont détaillées avec un soin particulier, porte l'empreinte de l'astronomie et même de l'astrologie chaldéennes, bien que le premier rang soit attribué au soleil, comme lumière principale, chez un peuple peu versé lui-même dans l'observation des astres. Le soleil et la lune ne sont plus des dieux, mais ils sont encore les présidents du jour et de la nuit : ce gouvernement est conçu comme une sorte de privilège personnel. Le pluriel : « Faisons l'homme [2] » n'est pas un pluriel de majesté ; ce pourrait être un pluriel de réflexion, comme il arrive qu'un individu en emploie quand il se parle à lui-même ; mais c'est plutôt encore l'indice d'une source plus ancienne où le Créateur n'était pas seul et parlait à son entourage, comme il fait dans le récit jéhoviste, quand il chasse l'homme du paradis. Le narrateur a conservé une locution qui avait un sens plus complet dans un contexte qui ne nous a pas été conservé. Il en est de même pour la formule : « A notre image, selon notre ressemblance ». Les deux mots « image » et « ressemblance » désignent la même chose ; mais il est malaisé de définir la pensée de l'auteur. Plus loin il dira qu'Adam engendra des enfants « à son image, selon sa

1. Cf. Job, xxvi, 10, *supr. cit.* :

« Il a tracé un cercle (le cercle du firmament) sur les eaux,
Là où la lumière confine aux ténèbres. »

2. Gen. i, 26.

ressemblance », et l'on ne voit pas comment, dans ce cas, l'on pourrait exclure la ressemblance physique : il ne peut pas être question de propriétés purement morales, d'une sainteté particulière, de privilèges quelconques du premier homme, qui seraient transmis par la génération. Comment la même formule, dans le récit de la création, aurait-elle un sens purement spirituel? Le sens naturel et commun des mots indique une ressemblance de forme et d'apparence ; et pourtant l'on hésite à prêter un pareil anthropomorphisme à un écrivain qui n'en a pas ailleurs. Mais l'on cherche vainement un sens satisfaisant : que la nature spirituelle et morale de l'homme constitue sa ressemblance avec Dieu, c'est une idée étrangère à la Bible hébraïque, où il n'est jamais question de la spiritualité de l'âme au sens moderne de ces deux mots ; que l'homme, par son pouvoir sur les animaux, participe au domaine de Dieu sur le monde, c'est ce qui n'est pas indiqué dans le texte, et l'on ne peut pas dire que cela fasse une image ressemblante. Il reste que l'auteur a retenu, sans y attacher autrement de signification, sans en accepter toute la portée, mais comme une donnée vague et autorisée, une formule que lui imposait la tradition, une tradition qui n'était pas proprement israélite. Sa tendance était évidemment à spiritualiser le sens de la donnée traditionnelle ; mais on ne voit pas qu'il y ait entièrement réussi ; il ne va pas jusqu'à la simple analogie de nature et de situation, que l'on peut dire impliquée dans la formule qu'il emploie. Enfin ce n'est pas un homme et une femme qui sont créés dans ce premier chapitre de la Genèse, c'est l'espèce humaine en ses deux sexes. Sans doute l'homme deviendra un individu dans la seconde section de l'histoire sacerdotale, et l'écrivain n'a pas voulu se contredire ; il pensait à un seul couple ; ce qui ne l'empêche pas d'avoir parlé de l'homme comme espèce. La terre

reçoit en un instant sa parure de végétaux, et il n'est pas question d'un sujet de chaque espèce, mais de l'apparition de tous les végétaux selon leur espèce. Il en va de même pour les animaux qui sont créés par espèces, non par couples ; et il en est ainsi, jusqu'à un certain point, pour l'homme. Rien de plus facile à expliquer, si le narrateur dépend encore sur ce point d'une tradition telle que celle du poème babylonien, où l'on ne racontait pas la création d'un homme et d'une femme, mais celle de l'humanité, comme on avait mentionné en général la création de toutes les espèces végétales et animales. Mais cette dépendance n'a pas besoin d'être immédiate ; il paraît, au contraire, indispensable, pour rendre compte des différences ainsi que des ressemblances, de la supposer assez éloignée.

§ IV. La création de l'homme et sa destinée

Le poème babylonien de la création ne nous a fourni aucun détail sur l'origine de l'humanité. Le texte liturgique dont nous avons déjà cité la première partie [1] ne contient à ce sujet qu'une indication générale ; mais comme la création des plantes et des animaux y paraît subordonnée à celle de l'homme et que ce texte présente encore d'autres points de contact avec le document jéhoviste de la Genèse, il importe maintenant d'y revenir. On a vu que cette description commence par montrer le monde dépourvu de ce qui l'orne et le peuple aujourd'hui, végétaux, maisons, villes et temples ; il est sous-entendu que les hommes et les animaux y manquent également.

Le morceau de ce texte que nous avons reproduit se

1. *Supr.* p. 123.

terminait par une ligne obscure que beaucoup traduisent : « La totalité des pays était mer », et qu'il vaudrait peut-être mieux traduire : « Tout était pays et mer », c'est-à-dire pays sans culture ni habitants, mer sans limites fixes. L'insistance que l'on met à signaler l'absence des maisons, des villes et des sanctuaires se comprend peut-être plus aisément si les grands compartiments du monde, ciel, terre, océan, existent déjà, mais vides et vagues. Que l'on admette ou non cette interprétation, la ligne suivante[1] n'offre pas de sens satisfaisant si on la traduit : « Alors le milieu de la mer était un bassin[2] », ou bien : « Il y eut un canal au milieu de la mer[3] ». Que pouvaient bien être, au milieu de l'océan, ce bassin et ce canal ? On pourrait traduire : « La source qui est au milieu de la mer était bassin » ou « canal », c'est-à-dire se répandait en mer, ce qui correspondrait à la source mentionnée dans le récit jéhoviste, et au jaillissement de la mer dans Job[4]. Il est bien difficile que la terre n'ait pas existé, puisque l'on ajoute immédiatement :

> Alors Éridu fut fait, Éshakkil fut bâti,
> Éshakkil que *Lugal du-Azag* habite au milieu d'Apsû.

Si l'on traduit *apsû* par océan, le temple Éshakkil, que tout invite à prendre ici pour un sanctuaire d'Éridu, se trouvera transporté au milieu de la mer. Mieux vaut admettre que Apsû est le nom de l'enceinte consacrée à Éa dans sa ville d'Éridu. Ainsi Éshakkil pourra être au milieu d'Apsû. La formule que nous lisons *Lugal-du-azag* est idéographique et signifie « le roi du glorieux

1. *Inu sha kirib tamtim ratumma.*
2. Jensen, *Mythen*, 41.
3. Jastrow, *op. cit.*, 446.
4. Gen. ii, 6; Job, xxxviii, 8, 16.

séjour » ; elle désigne probablement Éa, dieu de la mer, dieu d'Éridu, d'Apsû et d'Éshakkil. Mais comme le nom d'Éshakkil est aussi celui du grand temple de Marduk à Babylone, cette ville et son temple sont aussitôt mentionnés :

Babylone fut faite, Éshakkil fut achevé.

On s'est demandé si cette ligne n'appartenait pas à une rédaction secondaire [1], attendu que Babylone n'est pas nommée dans le préambule, et que l'intervention de Marduk, un peu plus loin, ne se présente pas franchement. Puisque c'est par Éridu que commence l'organisation de la terre, et qu'il faut, semble-t-il, placer la création de l'humanité en cet endroit, le dieu créateur, dans la rédaction primitive de notre document, pouvait être Éa, et c'est de lui qu'il faudrait entendre la ligne suivante :

Il fit en même temps les dieux, les Anunnaki [2].
Ils [3] donnèrent un nom auguste à la ville sainte leur demeure [préférée [4].

Cette ville sainte est Éridu, à moins que ce ne soit Babylone. Car voici venir Marduk, mais en équipage beaucoup plus modeste que dans le grand poème :

Marduk forma une digue [5] devant les eaux;
Il fit de la poussière et la répandit près de la digue.

1. Jastrow, *op. cit.* 447.
2. Génies de la terre. Ce passage ne doit pas viser la création de tous les dieux, mais d'une partie seulement, de ceux qui appartiennent à la catégorie des Anunnaki.
3. Les dieux dont on vient de parler.
4. Jensen (*loc. cit.*) : « Ils la proclamèrent d'un haut nom : « ville sainte, demeure agréable à leur cœur ».
5. *Amam.* Jensen (*loc. cit.*) : *Einen Baldachin.*

Pour faire habiter les dieux dans une demeure agréable à leur [cœur [1],
Il créa l'humanité.
Aruru créa la race humaine [2] avec lui.

La déesse Aruru est connue par ailleurs. Nous la retrouverons dans le poème de Gilgamès. C'est elle qui crée le compagnon du héros, Éabani, et nous apprenons là comment elle a dû s'y prendre pour faire les premiers hommes : « Elle forma dans son cœur une image d'Anu, elle se lava les mains, pétrit de l'argile et (la) jeta sur le sol ; ainsi fit-elle Éabani le vaillant [3]. » Éabani a donc été fait de terre, comme le premier homme du récit jéhoviste ; ce qui ne l'empêche pas d'avoir été fait à l'image du dieu du ciel, comme les premiers hommes du récit élohiste. Ce ne sont peut-être pas les seuls traits de parenté qu'il ait avec l'Adam biblique. Faut-il admettre ici le mélange de deux traditions chaldéennes dont l'une attribuait la création des premiers hommes à Marduk, et l'autre, plus ancienne peut-être, et qui serait la tradition d'Érek, à la déesse Aruru [4] ? Le cas d'Éabani doit nous rendre circonspects. Il a été fait par Aruru, puisqu'elle l'a façonné de ses propres mains, et pourtant il s'appelle « créature d'Éa ». Seulement nous avons le droit de nous demander si la tradition qui associe Éa et Aruru dans la production d'Éabani ne serait pas également à la base

1. On obtient un sens peu satisfaisant si l'on rattache cette ligne à ce qui précède.

2. *Zer ameluti* : « la graine d'humanité ».

3. Épopée de Gilgamès, t. I, c. II, l. 33. 35 (dans Jensen, *op. cit.* 120-121).

4. Jastrow, *op. cit.* 448. D'après le même auteur, Aruru serait Ishtar d'Érek. Mais on peut tout aussi bien supposer, en s'appuyant sur notre texte, et même sur l'épopée de Gilgamés, qu'Aruru est originairement en rapport avec le dieu Éa et la ville d'Éridu. L'identification d'Aruru à Sarpanit, l'épouse de Marduk, paraît aussi purement conjecturale (voir cependant Fossey, *Revue de l'hist. des religions* XLI, 163-165). Il y aurait plutôt lieu de comparer Aruru à Mami, *supr.* p. 201, n. 2.

de notre récit, Marduk, pour la plus grande gloire de Babylone, ayant pris la place d'Éa. Le rôle d'Aruru, en sa qualité de déesse-mère, se bornait probablement à la création des hommes ; elle pouvait s'acquitter de ce rôle comme auxiliaire d'Éa, qui n'en restait pas moins le créateur universel.

L'énumération des créatures se fait dans notre texte sans beaucoup d'ordre. Il est à noter cependant que l'on commence par les hommes. Viennent ensuite, un peu pêle-mêle, les animaux et les plantes, et les fleuves :

Il [1] créa les bêtes des champs, tout ce qui vit dans la campagne ;
Il fit le Tigre et l'Euphrate, et il les mit en place,
Il prononça leurs noms avec bienveillance ;
Il fit le gazon, l'herbe des prés, les roseaux, les arbres ;
Il fit les plantes des champs,
Les pays, les prés,
La vache (et) son petit, le veau, la brebis (et) son petit, l'agneau [du parc,
Les bocages et les forêts
Où court (?) le bouquetin ;
Le seigneur Marduk fit une terrasse au bord [2] de la mer ;
Il fit des joncs et..... ;
Il produisit..... ;
Il fit du roseau, il fit du bois,
Il fit en un lieu.....
Il plaça des briques, il fit un mur ;
(Il fit des maisons), il bâtit des villes ;
(Il fit des villes), il (y) mit des foules ;
Il fit Nippur, il bâtit Ékur,
Il fit Érek, il bâtit Éana.

Cette création du monde est donc surtout la création de la basse Chaldée, que le dieu créateur a voulu protéger contre l'invasion du golfe Persique. Éridu est le

1. Marduk ; mais dans la rédaction primitive ce pouvait être Ea.
2. On pourrait traduire aussi : « dans la mer ». Il semble que cette terrasse soit le continent, que Marduk élargit, aux dépens de l'océan, pour construire de nouvelles villes.

plus ancien lieu habité. Mais le dieu créateur et Aruru n'ont pas formé qu'un couple humain ; ils sont censés avoir produit toute une population, et la civilisation, le culte des dieux ont commencé en même temps que l'humanité, puisque le créateur lui-même a bâti les trois anciennes villes saintes avec leurs temples. La Genèse donne une autre idée, une idée plus primitive à certains égards, des origines de l'humanité [1]. Et pourtant le récit jéhoviste, dégagé de ses additions rédactionnelles, a quelque ressemblance avec celui qu'on vient de lire.

Quand Iahvé fit la terre et les cieux, alors qu'il n'y avait ni plantes ni hommes sur la terre, « Iahvé forma l'homme avec la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. Et Iahvé planta un jardin dans Éden [2], et il y mit l'homme qu'il avait formé. Et Iahvé fit pousser du sol toutes sortes d'arbres beaux à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin [3]. » L'homme fait

1. Une idée analogue à celle du texte babylonien, au moins pour ce qui regarde les origines de la religion, est au fond de Gen. iv, 26, où il faut lire : « Celui-ci (Énos) fut le premier à invoquer le nom de Iahvé. » Cette notice, qui appartient à une couche secondaire du document jéhoviste, est empruntée à une légende où Énos, « l'homme », remplaçait Adam comme ancêtre de l'humanité.

2. L'indication : « à l'orient » paraît être une glose. Cf. Holzinger, *op. cit.* 25.

3. Gen. ii, 7-9. La mention de « l'arbre de la science du bien et du mal » vient en surcharge et doit être une glose. Cependant, les critiques regardent plutôt comme interpolée la mention de l'arbre de vie. Ils en donnent pour raison le discours du serpent (Gen. iii, 5), où il est dit que le fruit de l'arbre rendra les hommes « semblables à Dieu, connaissant le bien et le mal ». Mais cette explication, qui a dû faciliter l'addition d'un second arbre, peut très bien se rapporter à l'arbre de la vie. En tant qu'arbre de l'immortalité, l'arbre de vie est un arbre divin qui fait participer ceux qui en mangent à tous les privilèges de la divinité ; son premier effet par rapport à l'homme ignorant ne peut-être que le don de la science ; mais ce don n'exclut pas celui de l'immortalité, d'autant que l'effet du fruit merveilleux ne pouvait se manifester à cet égard que par la perpétuité de l'existence, à condition que l'homme

de terre, l'homme créé avant les plantes et les animaux, voilà deux traits notables qui établissent un lien de parenté entre la Genèse et le document chaldéen. Si l'on savait où était situé le jardin d'Éden, on en découvrirait peut-être un autre non moins important. Malheureusement l'indication géographique est vague : Éden peut être le mot assyrien *édinu* qui signifie « plaine ». Ce qu'on lit ensuite [1] touchant le cours d'eau qui sort d'Éden et se partage en quatre fleuves, dont deux, le Tigre et l'Euphrate, sont identifiés avec certitude, ne peut servir à localiser Éden, non seulement parce que l'identité de deux fleuves reste incertaine et que l'on a discuté depuis des siècles, sans pouvoir s'entendre, sur l'emplacement attribué par cette notice au jardin de Dieu, mais parce que tout le passage relatif aux fleuves est une addition secondaire, et qu'on ne doit pas se presser d'imputer à l'auteur primitif l'opinion du glossateur. Nous reviendrons sur celle-ci à l'occasion du deluge, car l'île lointaine où est relégué le héros divinisé du déluge babylonien peut satisfaire aux données géographiques du second jéhoviste. Faisant, pour le moment, abstraction de ces données, nous trouvons seulement que le jardin devait être voisin d'une source qui abreuvait toute la surface de la terre, et que cette source, qui paraît antérieure aux fleuves, comme la source ou la mer du document babylonien, a quelque chance d'être la source même de l'océan ; d'où il suit que le récit biblique prend pour point de départ de la création un endroit voisin de la mer, ce qui concorde parfaitement avec le mythe chaldéen. Dans la conclusion du récit [2], lorsque Iahvé

eût toujours la faculté de s'en nourrir. On verra plus loin que l'arbre de vie est essentiel à l'économie du récit primitif, tandis que l'arbre de la science est en rapport avec le développement de la légende dans la tradition religieuse d'Israël.

1. Gen. ii, 10-15. Cf. Holzinger, *op. cit.* 26.

2. Gen. iii, 23.

chasse l'homme, il le congédie simplement pour qu'il aille travailler la terre d'où il a été pris, comme si le jardin confinait au pays qui a été occupé ensuite par l'homme et ses descendants. Il n'est donc pas téméraire de penser que l'Éden de l'ancien récit jéhoviste est dans la région où ont vécu les plus lointains ancêtres du peuple hébreu et de la race sémitique, dans la basse Chaldée, quoique le sentiment de cette localisation ait pu être plus ou moins effacé chez le narrateur, et que la notice concernant les quatre fleuves suppose une conception assez différente du paradis terrestre et de son rapport avec la terre habitée.

Il est évident que, sur ce point, l'affinité du récit jéhoviste avec les documents assyriologiques est éloignée, et même contestable [1], lorsqu'on écarte les compléments rédactionnels. Mais il ne faut pas considérer que le site du jardin. L'histoire elle-même est à examiner de près. Le jardin de Dieu où apparaissent successivement l'homme, les plantes et les animaux, n'est pas sans analogie avec le domaine sacré d'Éa, la cité d'Éridu, qui se peuple de la même manière. De plus, l'explication donnée par le jéhoviste au sort de l'homme a des traits communs avec des mythes babyloniens qui, de prime abord, ne semblent pas décrire la condition primitive de l'humanité. Nous citerons ici le mythe d'Adapa.

Le texte de cette légende [2] a été trouvé en Égypte, à El-Amarna, avec la correspondance assyrienne des rois Aménophis III et Aménophis IV ; sa rédaction remonte par conséquent au xve siècle avant l'ère chrétienne, et l'endroit même où on l'a trouvé prouve que les mythes babyloniens ont voyagé, en des temps fort anciens,

1. Holzinger, *op. cit.* 43-45.

2. On peut en voir la transcription et la traduction dans Jensen, *op. cit.* 92-101, avec les indications bibliographiques.

depuis l'Euphrate jusqu'au Nil. Adapa demeurait près de la mer, où il allait pêcher des poissons pour la maison d'Éa, son père et son seigneur. Éa « lui avait fait une large oreille [1], pour révéler les destins du pays; il lui avait donné la science, il ne lui avait pas donné l'immortalité ». C'était le temps où les dieux conversaient familièrement avec les hommes. Éa vivait avec ses fidèles dans la cité d'Éridu. Comme Adapa se livrait un jour à sa besogne familière, Shûtu, le vent du sud, le jeta dans l'eau et l'envoya « dans la maison des poissons ». Adapa furieux brisa les ailes de Shûtu. Pendant sept jours le vent du sud ne souffle plus, et Anu en demande la raison à son messager Ilabrat. En apprenant l'exploit d'Adapa, le dieu du ciel s'émeut et décide que le coupable lui sera amené. Le messager d'Anu porte cet ordre à Éa dans Éridu. Aussitôt le sage Éa fait prendre à Adapa un vêtement de deuil. A la porte d'Anu se trouveront deux dieux, Tammuz et Gishzida : ils demanderont à Adapa la raison de son deuil; Adapa répondra qu'il pleure deux dieux qui ont quitté la terre, Tammuz et Gishzida; les deux dieux seront prévenus en faveur d'Adapa et lui ménageront un accueil bienveillant auprès d'Anu. Cependant Éa lui dit encore : « Quand tu paraîtras devant Anu, on te présentera une nourriture de mort, n'en mange pas; on te présentera de l'eau de mort, n'en bois pas; on te présentera un vêtement, mets-le; on te présentera de l'huile, oins-toi. Ne néglige pas l'ordre que je te donne; garde la parole que je te dis. »

Tout se passe comme Éa l'avait prévu. En arrivant aux cieux, à la porte d'Anu, Adapa trouve les deux dieux Tammuz et Gishzida, et il se les rend favorables. Introduit devant Anu, Adapa raconte simplement son aven-

1. Expression figurée qui signifie l'étendue de l'intelligence.

ture. Tammuz et Gishzida intercèdent pour lui. Anu s'apaise, et il se demande même ce qu'il pourrait faire pour le protégé d'Éa : « Pourquoi Éa a-t-il révélé à un homme [1] impur [2] l'intérieur du ciel et de la terre, l'a rendu grand, lui a fait un nom ? Nous, que lui ferons-nous ? Apportez-lui la nourriture de vie et qu'il mange ! — On lui apporta la nourriture de vie, il n'en mangea pas ; on lui apporta de l'eau de vie, il n'en but pas ; on lui apporta un vêtement [3], il le mit ; on lui apporta de l'huile, il s'oignit. » Anu le regardait avec étonnement : « Pourquoi n'as-tu pas mangé ni bu ? Tu ne vivras pas. » Adapa s'excusait sur ce que Éa lui avait défendu de manger et de boire. Il n'en était pas moins renvoyé « à sa terre ». La légende se terminait par une malédiction qu'Anu prononçait contre Adapa, cette « graine d'humanité, qui avait brisé les ailes du vent du sud et qui était monté au ciel ». Il y était question de terreurs, de maladies, d'insomnies. Cette conclusion est mutilée. On y voit du moins que l'humanité, en la personne d'Adapa, au lieu d'être immortelle dans le ciel, restait sur la terre, avec la science communiquée par Éa, afin d'y exercer une souveraineté indéfinie, mais pour y être sujette à toutes les inquiétudes, à toutes les douleurs, à la mort.

On a démêlé dans cette légende un double mythe [4], un mythe naturel, à demi effacé, qui est la lutte d'Adapa contre le vent du sud, et un mythe que l'on peut dire humain, puisqu'il a pour objet d'expliquer la condition

1. *Ameluta*, une humanité, un être humain.

2. Noter qu'Adapa est en tenue de deuil. Il ne peut pas être question de ses imperfections naturelles, si ce n'est en tant qu'elles constituent le défaut de la pureté (au sens antique du mot) requise pour communiquer dans le ciel avec les dieux.

3. Pour mettre à la place de son habit de deuil.

4. Jastrow, *op. cit*, 544-554.

mortelle de l'homme. C'est le second qui est en rapport, et en rapport assez étroit, avec le récit jéhoviste. Au mythe naturel appartiennent les personnages de Shûtu, le vent du sud, de Tammuz et de Gishzida. Le vent du sud est censé avoir la forme d'un oiseau, comme le dieu Zû, dont nous avons déjà parlé ; c'est le vent des tempêtes, et l'on peut croire qu'il représente en cette légende la saison des pluies et l'hiver. Tammuz, l'amant d'Ishtar, est bien connu ; c'est le dieu du printemps, qui meurt chaque année après le solstice d'été. Gishzida [1] est une divinité du même genre. On voit que, dès les temps les plus reculés, le départ de ces dieux pour l'autre monde, leur mort annuelle, était l'occasion de cérémonies lugubres auxquelles fait allusion le deuil d'Adapa. Adapa, fils d'Éa et vainqueur de Shûtu, rappelle Marduk, le soleil printanier qui ramène le calme et la vie dans la nature. La sympathie que lui témoignent Tammuz et Gishzida est facile à comprendre, puisque c'est lui qui les ressuscite. Par ce côté le mythe d'Adapa correspond au mythe de la création et à tous ceux qui figurent la victoire du printemps sur l'hiver, de la vie sur la mort, de l'ordre sur le chaos.

Mais le personnage et le rôle d'Adapa se trouvent considérablement modifiés et diminués pour s'adapter au mythe humain, à l'explication des contradictions que semble présenter la destinée de l'homme. Adapa est l'homme tel que l'a voulu Éa, le créateur et l'ami, le bienfaiteur de l'humanité. Il n'est pas seulement un individu ; bien que la ville d'Éridu existe avec sa population, Adapa personnifie la race des hommes. Or, à cet homme, sa créature de prédilection, Éa qui lui a donné l'intelli-

1. Gishzida doit être le même dieu que Ningishzida, un des dieux de Gudéa et son patron spécial : il a été plus tard identifié à Ninib. Le cinquième mois (ab) du calendrier babylonien lui était consacré.

gence et la science, qui lui révèle, à l'occasion, les secrets des dieux, n'a pas donné l'immortalité ; et non seulement il ne la lui a pas donnée, il ne veut pas qu'il l'obtienne, sans doute parce que ce présent serait dangereux, ou tout simplement parce que l'immortalité, la vie éternelle, étant un privilège essentiellement divin, il est absurde que l'homme devienne dieu, puisqu'il ne serait plus homme et ne pourrait plus accomplir sur la terre les desseins d'Éa. C'est ce qui apparaît dans l'occasion qui s'offre pour Adapa de devenir immortel. Son affaire avec Shùtu le fait mander auprès d'Anu. Éa ne veut pas qu'Adapa soit puni, et il a pris ses précautions pour apaiser la colère du roi des cieux ; mais il a prévu aussi qu'Anu aurait l'idée d'équilibrer la destinée d'Adapa, qui est contradictoire en apparence. A l'homme qui possède la science des dieux, qui a pénétré dans le ciel, Anu trouvera qu'il convient d'accorder l'immortalité, pour qu'il devienne dieu tout à fait, et qu'il ne reste pas sur la terre avec des facultés et des dons inquiétants pour les dieux mêmes. Anu voudra rendre Adapa immortel en lui faisant part d'aliments magiques, des mets divins, le pain et l'eau de la vie. Éa n'hésite pas à tromper Adapa sur la nature de ces choses : il lui dit que ce sont pain et eau de mort. Il n'est guère possible de supposer que le sage Éa, qui connaît tout, se tromperait lui-même sur les intentions qu'aura le dieu du ciel, et qu'il prive Adapa de l'immortalité par ignorance et maladresse. Éa sait fort bien que ce n'est pas au ciel qu'on trouverait l'aliment et l'eau de mort. De son voyage au ciel et de son entrevue avec Anu, Adapa ne rapportera qu'un habit convenable et la tenue d'un homme bien élevé ; le pêcheur devient civilisé. Mais les dieux du ciel, mécontents de lui et aussi d'Éa, dont ils voient avec crainte le plan se réaliser, joignent à la mortalité, qu'Éa sans doute ne voulait pas épargner à sa créature préférée, tous les

maux qui maintenant préparent la mort et contre lesquels les hommes ne cesseront pas de chercher des remèdes auprès d'Éa leur bienfaiteur. L'immortalité ne peut pas être la loi de l'homme, et il faut que l'homme se perpétue sur la terre pour le service des dieux. C'est ce qui sera expliqué par Éa au dieu Bel après le déluge; Éa concédera qu'il peut y avoir lieu de frapper les hommes de divers fléaux, mais il réclamera la conservation de l'espèce. Bel voudra rendre immortels le héros du déluge et sa femme pour la raison qui poussait Anu à conférer le même privilège à Adapa : ce sera une exception qui confirmera la règle, et dont Adapa, représentant de l'humanité, ne pouvait pas être l'objet; elle sera fondée sur le même principe que la règle, à savoir que l'on ne peut pas être à la fois homme et immortel, parce que ce serait être à la fois homme et dieu. Bel déclarera que Sitnapishtim et sa femme, qui étaient hommes, seront désormais dieux, et, pour cette raison même, il ne les laissera pas sur la terre des vivants, il les transportera hors de ce monde.

Avant de relever les analogies de ce mythe avec le récit jéhoviste, il importe de mettre en relief l'économie primitive de celui-ci. Le premier homme a été placé dans le jardin que Iahvé a planté; ce jardin n'est pas seulement le séjour destiné à l'humanité, mais celui de Dieu, qui s'y promène à la fraîcheur du soir. L'homme est isolé dans ce séjour; Iahvé le constate, et crée les animaux; mais les bêtes ne sont pas la société qu'il faut à l'homme, et Iahvé crée la femme, en la tirant de l'homme, comme l'homme avait été tiré de la terre. L'homme et sa compagne sont ignorants et innocents : la preuve en est qu'ils sont nus, et qu'ils n'ont pas de honte. Cependant la source de la science était auprès d'eux. L'arbre de vie était au milieu du jardin. Mais, dès

avant la création des animaux et de la femme [1], Iahvé avait dit à l'homme : « Tu mangeras de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre *qui est au milieu du jardin* [2], parce que le jour où tu en mangeras, tu mourras. » On sait comment l'ordre de Iahvé fut transgressé. Le serpent, « le plus rusé des animaux [3] », fait connaître à la femme la véritable nature de l'arbre défendu, qui n'est pas un arbre de mort, mais un arbre de vie, un arbre divin, dont le fruit communique à ceux qui en mangent les privilèges de la divinité, à commencer par la science du bien et du mal : « Vous n'en mourrez pas ; mais Dieu sait bien que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, sachant le bien et le mal. » La femme goûte au fruit, et l'homme pareillement ; ils acquièrent à l'instant le sens

1. Gen. ii, 16-17. Les instructions de Iahvé ne sont pas répétées à la femme. Cette particularité viendrait-elle de ce que la légende biblique combine un récit où il n'était question que de l'homme et de sa destinée, avec un autre récit qui traitait de la femme et de son rapport avec l'homme ?

2. L'introduction d'un second arbre a obligé le rédacteur à mentionner expressément « l'arbre de la science du bien et du mal », en sorte que Iahvé se trouve, contrairement à l'économie logique du récit, faire connaître à l'homme la véritable nature de l'arbre auquel il lui défend de toucher. Dans Gen. iii, 3, la femme, redisant au serpent la défense de Iahvé, dit simplement : « l'arbre qui est au milieu du jardin », ce qui prouve au moins que la première rédaction ne signalait, au milieu du jardin, qu'un seul arbre.

3. Cette manière de présenter le serpent montre bien que l'auteur voit en lui un animal réel. La malédiction prononcée plus loin contre le serpent (Gen. iii, 14-15) en est une autre preuve. Il n'y en a pas moins, dans cette intelligence du serpent, qui devient si funeste à l'homme, comme l'idée d'un être surnaturel, d'un génie malfaisant, mais qui ne se distingue pas de la bête elle-même. Le récit tend à ne faire voir qu'une bête là où la légende primitive faisait voir un animal divin, doué de facultés extraordinaires. Il n'est peut-être pas inutile de répéter que ce serpent n'a rien de commun avec les monstres du chaos, Tiamat, Rahab ou Léviathan. L'identification du serpent avec le monstre chaotique et le diable s'est faite plus tard. Elle est accomplie dans Ap. xii, 9 ; xx, 2 (cf. Jean, viii, 44).

du bien et du mal, ce qui les fait s'apercevoir qu'ils sont nus, et ils couvrent leur nudité avec des feuilles de figuier. Mais leur désobéissance est bientôt découverte. Iahvé les interroge et ils s'excusent, l'homme sur la femme, la femme sur le serpent. Tous les trois sont condamnés : le serpent se traînera sur le sol et mangera la terre, il sera hostile aux hommes et souffrira de leur hostilité ; la femme souffrira les douleurs de l'enfantement, retournant à l'homme [1] par le mariage, elle subira sa domination ; l'homme sera condamné au travail de la terre, il gagnera son pain à la sueur de son front, en attendant que lui-même retourne à la terre d'où il a été pris. Les malédictions prononcées par Iahvé ne font que décrire la condition historique du serpent, de la femme et de l'homme. L'auteur essaie d'expliquer cette condition, sans se demander si elle aurait pu être différente. Iahvé veut bien donner à l'homme et à la femme des habits de peau, mais il les chasse du jardin [2], et le couple

1. Gen. iii, 16. La leçon des Septante, ἡ ἀποστροφή σου, suppose dans l'hébreu תשובתך « ton retour » au lieu de תשוקתך « ton désir ». La leçon de l'hébreu n'est pas aussi naturelle qu'elle paraît, et celle du grec a l'avantage de présenter le même sens sous une forme plus concrète, d'être confirmée par une locution analogue dans II Sam. xvii, 3 (d'après le grec, l'hébreu n'offrant aucun sens), d'être réclamée, en quelque sorte, par la structure même du récit. Nestle, *Marginalien*, 6.

2. Gen. iii, 23. Le v. 30, concernant le nom d'Ève, n'est pas à sa place et peut être une addition rédactionnelle ; le v. 22 en est une certainement ; il est en rapport avec le dédoublement de « l'arbre qui était au milieu du jardin » ; de même, la première partie du v. 24, qui fait double emploi avec le v. 23, et paraît en rapport avec l'interpolation relative aux quatre fleuves ; les critiques rejettent également la dernière partie du v. 24, parce qu'il y est question de l'arbre de vie ; cet argument tombe, si l'arbre de vie est l'arbre unique, et ce qui est dit des chérubins et de l'épée flamboyante pourrait se rattacher au v. 23. Ce trait, tout babylonien, marquerait nettement l'origine de la légende primitive. L'idée que l'arbre a besoin d'être gardé contre un retour de l'homme se comprend mieux si le paradis est sur la terre des vivants, et si l'homme continue d'habiter à proximité du jardin de Dieu. La

humain, doué de la science du bien et du mal, mais privé de l'immortalité, va mener l'existence qui est maintenant celle de tous les hommes, où se succèdent et s'entremêlent la naissance, le travail, la souffrance et la mort.

Si on laisse de côté le rôle de la femme et celui du serpent, qui ont leurs équivalents dans d'autres légendes, on est surpris de trouver que la matière du récit biblique est presque la même que celle de la légende d'Adapa, avec un esprit tout différent. De part et d'autre la science et l'immortalité sont des privilèges divins, qui sembleraient ne devoir pas être séparés, qui ne le sont pas dans la divinité, mais qui ne sont pas donnés tous deux à l'homme, parce que, s'il les possédait l'un et l'autre, il serait comme Dieu ; il peut bien arriver à la science, mais non à l'immortalité ; encore paie-t-il cher ce don de la science ; il le possède contrairement à une volonté divine, et c'est cette volonté qui ajoute à sa condition mortelle tous les maux de l'existence. L'aliment de vie lui avait été dénoncé comme une nourriture de mort ; de sa rencontre passagère avec le fruit de l'immortalité, l'homme n'emporte qu'un habit, avec la malédiction divine. Il est de toute invraisemblance que ces analogies soient fortuites, et il est remarquable que le récit biblique s'accorde avec la légende d'Adapa en tant que mythe humain, sans qu'il y ait la moindre trace du mythe naturel. On peut dire que ce dernier devait être abandonné avec tout ce qui répugne à l'esprit du monothéisme ; mais le fait n'en mérite pas moins d'être signalé.

première partie du v. 24 corrigée d'après le grec) indiquerait plutôt une translation assez lointaine qui rendrait moins nécessaire la présence des gardiens. Cependant, les précautions prises par Iahvé complètent bien le v. 22. Budde *Urgeschichte*, 44-47, 58 ramène, après le v. 21, ce qui est dit VI, 3, touchant la durée de la vie humaine ; cf. Holzinger, *op. cit.*, 41.

Les différences qui existent par rapport au mythe humain ne laissent pas d'être importantes et significatives. Le conflit des volontés divines qui, dans la légende polythéiste, met en opposition Anu, le seigneur du ciel, et Éa, le créateur de l'humanité, se résout nécessairement dans le récit monothéiste et dans les desseins de Iahvé, en une sorte de contradiction. Iahvé comme Éa, veut le bien de l'homme, et comme Éa, il ne lui a pas donné l'immortalité ; mais il prend la place d'Anu offrant l'aliment de vie à Adapa, puisqu'il met l'arbre de vie à la portée de l'homme, tout en reprenant le rôle d'Éa pour présenter l'arbre de vie comme un arbre de mort. Le premier narrateur n'éprouvait pas le besoin de justifier l'attitude et les paroles de Iahvé, qui a le droit de dire et de faire ce qui lui plaît. Plus tard, on fut choqué de lui voir dire que l'arbre de vie était un arbre de mort, et l'introduction de l'arbre de la science pallia le mensonge divin en faisant disparaître cette antithèse de l'arbre de vie censé arbre de mort, sur laquelle reposait, par un côté, l'économie du récit primitif. Du reste, le résultat visé n'était pas obtenu, puisqu'il n'était pas vrai non plus que l'arbre de science fût un arbre de mort ; l'homme goûtait sans mourir, au fruit de la science, et il fallait encore l'éloigner de l'arbre de vie pour lui ôter le moyen d'être immortel [1]. Ces gaucheries de la narration proviennent des modifications introduites dans la légende traditionnelle. Ce qui dégage de façon plus réelle la responsabilité de Iahvé, c'est l'idée, tout à fait propre au récit jéhoviste, d'attribuer à une désobéissance de l'homme la privation de l'immortalité. Dans la légende babylonienne, Adapa semble victime de sa fidélité aux instructions d'Éa, il est trompé par son dieu, et il se trouve puni sans l'avoir mérité ; on peut dire qu'il n'expie aucune faute

1. Ainsi l'a compris l'auteur de Gen. III, 22, 24.

personnelle, mais la rivalité des dieux. Iahvé a soumis l'homme à une épreuve : s'il l'a induit en erreur sur la nature de l'arbre de vie, c'était pour essayer sa docilité ; l'homme, en transgressant un précepte divin, s'est rendu lui-même indigne de l'immortalité. Seulement on se heurte à une autre contradiction. L'homme, en ne touchant pas à l'arbre de vie, restait incapable de vie éternelle, en sorte que, pour ce qui est de l'immortalité considérée en elle-même, son obéissance ne lui rapportait rien. L'auteur ne laisse aucunement entendre que la prohibition concernant l'arbre de vie aurait été levée au bout d'un certain temps, et même le récit interpolé ne suppose pas que l'homme innocent ait eu la permission de toucher au fruit de vie [1]. Ce qui serait advenu si l'homme n'avait pas désobéi, on ne le dit pas, et on n'a pas cherché à le savoir; on a fait seulement ce que l'on pouvait, en partant de l'ancienne légende, pour écarter de Iahvé le grief d'injustice ou d'arbitraire et de mensonge ; on a pensé détruire le premier grief par la désobéissance de l'homme, et le second par l'addition d'un arbre distinct de l'arbre de vie, qui devenait l'objet direct de la défense portée à l'égard du premier. L'éventualité d'une existence immortelle n'a pas été envisagée dans le récit jéhoviste : il ne s'agit pas d'expliquer dans quelles conditions l'homme aurait pu être immortel, mais seulement pourquoi il ne l'est pas ; l'idée sous-entendue est qu'il ne devait pas l'être ; l'idée exprimée est qu'il a manqué, par sa faute, de le devenir ; mais on ne va pas plus loin, et le récit, avec tous ses compléments, laisse encore au lecteur cette impression, que, si l'homme avait été immortel, il n'y aurait pas eu d'humanité.

Les transformations que la légende a subies en ce qui regarde la communication de la science ne sont pas moins

1. C'est ce qui résulte de Gen. iii, 22.

curieuses à noter. Éa, dès l'abord, a pourvu Adapa d'intelligence et de science, de toute science ; il lui a révélé tous les secrets du monde terrestre et n'a pas même craint de lui faire connaître ceux du ciel. En ce vieux pays de Chaldée, où la civilisation avait pris de bonne heure forme scientifique par un usage abondant de l'écriture, par le développement des arts, par l'observation du ciel, on concevait la science comme un attribut divin sans doute, mais aussi comme un don reçu dès l'origine par la bienveillance d'Éa et que la jalousie des autres dieux ne pouvait ravir à l'humanité. Ce point de vue se modifia en Israël, où la littérature et les arts ne se développèrent que tardivement et où la science ne fut jamais qu'empruntée. Là on continua de regarder la science comme une prérogative divine, on exagéra plutôt ce caractère de la science, et l'on admit que Iahvé ne s'était pas d'abord proposé de la donner à l'homme. L'idée de la science se confondit, pour ainsi dire, avec l'idée de Dieu et de l'immortalité, à tel point que la science et la vie éternelle purent être réunies dans un même symbole, l'arbre qui était au milieu du jardin, et dont le fruit, qui pouvait rendre l'homme semblable à Dieu, avait été interdit par Iahvé à sa créature. En même temps l'idée de la science était profondément modifiée. Israël n'avait plus le sens de la sagesse chaldéenne, de l'aptitude de l'esprit humain à l'intelligence de ce monde, à l'observation des phénomènes terrestres et célestes. La domination de l'homme sur la nature est formulée en termes éloquents dans le récit élohiste de la création ; mais c'est que ce récit n'est pas ancien, qu'il vient après un contact prolongé du peuple juif avec les civilisations étrangères et après un renouveau de l'influence babylonienne. L'ancien esprit d'Israël a marqué de son empreinte le récit jéhoviste ; c'est pourquoi l'homme, tout grand qu'il est, n'est que supérieur aux bêtes, et il est écrasé,

en quelque sorte, par la nature et par l'existence; il n'a pas, ne songe même pas à avoir la science de ce monde, ce qui serait participer à la science de Dieu ; il n'a qu'une science, la science amère de la vie, que Iahvé, dans sa bonté, avait voulu lui épargner, et que l'homme a lui-même acquise par sa faute et à ses dépens. Il n'y a pas lieu de restreindre encore plus cette science dans notre récit, et de la réduire à un objet purement moral [1]. On pourrait être tenté de le faire si l'on ne regardait que la première manifestation de cette science dans l'homme par l'éveil de la pudeur : ignorant et innocent, l'homme ne s'apercevait pas qu'il était nu ; éclairé par l'effet merveilleux du fruit de vie, il connaît sa nudité et il en a honte. Mais ce n'est là qu'un exemple choisi, qui permettait à l'auteur de mettre le premier témoignage de la science humaine en rapport avec sa philosophie du mariage. Le sort de la femme le préoccupe autant que celui de l'homme ; tandis qu'Adapa représente à lui seul l'humanité, dans la Genèse, la race humaine est représentée par l'homme et par la femme ; ils sont tous deux ignorants et ils s'instruisent ensemble ; ce qu'ils apprennent d'abord n'est que le premier mot du mystère douloureux dont leur Créateur, mécontent, va leur révéler une autre partie, en proclamant la punition de leur désobéissance. La science du bien et du mal est l'expérience générale, la connaissance pratique des choses, pour autant qu'elles sont utiles ou nuisibles, et c'est dans cette catégorie que rentre avec tout le reste ce qui serait pour nous le bien et le mal moraux. Il est dit de Dieu, non seulement dans la rédaction secondaire, mais aussi dans le discours du serpent, qu'il connaît le bien et le mal ; cette connaissance ne peut s'entendre uniquement de ce qui est objet de mo-

1. Budde, *op. cit.* 65-92 ; Holzinger, 39 ; cf. Wellhausen, *Prolegomena*, 314-316.

ralité humaine, mais de la science des choses envisagées par leur côté utilitaire. L'idéal de sagesse que l'on rencontre dans les livres sapientiaux n'est pas très différent de cette connaissance. Rien d'étonnant à ce que cette conception israélite de la science ait été substituée à la conception babylonienne, étant donné surtout que la substitution, dans le sens qui vient d'être indiqué, ne laisse pas de contribuer à la couleur morale du récit. Cette tendance morale, étroitement liée à l'idée monothéiste, à été avec celle-ci le facteur principal des modifications que la tradition d'Israël a introduite dans la vieille légende chaldéenne.

Il y a néanmoins quelque exagération à dire que la psychologie du péché est magistralement analysée dans le récit jéhoviste [1] : on y trouve une analyse très fine du désir, préparé par la suggestion extérieure, s'excitant lui-même par le regard, cédant à sa propre satisfaction, mais ceci est la psychologie de l'homme, non celle de la faute ; pour que la psychologie du péché fût complète au sens où on le dit, il ne faudrait pas que le pécheur ignorât ce que c'est que bien et mal, ni que la défense de Iahvé parût arbitraire, ni que le désir de l'homme parût légitime en lui-même, ni que le serpent dît vrai, ni que la femme semblât avoir raison de le croire ; nous voyons trop de circonstances atténuantes autour de cette désobéissance, et l'auteur conçoit trop le péché comme la simple infraction d'une volonté non raisonnée de la divinité, comme la violation, punissable quoique presque inconciente, d'une sorte de *tabou* et pas assez comme quelque chose de répréhensible en soi. Sa façon d'expliquer le sentiment de la pudeur atteste aussi qu'il voit avant tout, dans l'objet de ce sentiment, une des interdictions qui pèsent sur l'humanité historique, non une

1. Budde, *loc. cit.*

réalité proprement morale. Il est vrai pourtant que l'homme et le péché sont dans ce récit, et que l'homme y est représentant de l'espèce humaine, en sorte que tout ce que la spéculation théologique plus récente y a découvert ne laisse pas d'y avoir un point d'attache et un fondement logique. Il est vrai aussi que de la légende d'Adapa à la Genèse on passe d'un monde à un autre, d'un mythe ingénieux à un récit profondément humain, nonobstant ses incohérences, moral en dépit de certaines imperfections. La distance est d'autant plus sensible que l'on opère, pour ainsi dire, avec les mêmes éléments. Car la substitution de l'arbre de la vie à l'aliment de la vie, l'absence de l'eau de la vie et celle de l'onction dans le texte biblique sont des détails accessoires.

En même temps que d'une transformation, le récit biblique témoigne d'une simplification de la légende. Si Adapa est pêcheur tandis que le premier homme vit dans un jardin, si la demeure d'Ea est une ville tandis que celle de Iahvé ressemblerait presque à une oasis dans le désert, c'est que la légende a perdu de sa couleur primitive et qu'elle s'est idéalisée sur le sol palestinien ; si le figuier est un arbre de Palestine et non de Chaldée, c'est que le trait des ceintures de feuilles a été ajouté dans la tradition israélite. Mais ce ne sont pas là des raisons suffisantes pour contester que l'histoire du paradis terrestre, dans son fond primitif, soit d'origine chaldéenne. Disons seulement qu'un très long temps s'est écoulé depuis que cette histoire a été importée en Canaan, jusqu'à ce qu'elle ait été mise par écrit dans le document jéhoviste ; et ajoutons qu'elle pourrait procéder d'un type légendaire plus ancien que celui qui nous est parvenu avec le mythe d'Adapa brisant les ailes de Shûtu.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

DANS SAINT AUGUSTIN

EXPOSÉ DE LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE

Pendant que l'Orient et l'Occident proclamaient, par la voix de leurs docteurs, la malédiction qui, depuis la faute d'Adam, pèse sur le genre humain, l'Église d'Antioche faisait entendre une note discordante. Cette attitude venait de très loin. Déjà, au second siècle, l'évêque Théophile enseignait que le premier homme, dans le paradis terrestre, n'était « ni mortel ni immortel, mais seulement capable d'être l'un ou l'autre [1] ». Vers la fin du siècle suivant, un des successeurs de Théophile sur le siège d'Antioche, Paul de Samosate, présenta le Christ comme un homme qui, par ses vertus éminentes, avait mérité de devenir le temple de la divinité. Il est facile de comprendre qu'une pareille christologie ne laissait de place ni à la Rédemption ni au fait qui a motivé la Rédemption. Paul sapa donc par la base, le dogme de la souillure originelle. Il fut condamné solennellement par les évêques d'Orient [2]. Mais ses idées, au moins celles qui ne s'attaquaient pas directement à la divinité du Christ, ne disparurent pas pour autant. « Nous croyons, disent les *Constitutions apostoliques*, que la mort n'est pas une peine, puisque les saints et le seigneur Jésus lui-même l'ont subie. Dieu envoie donc la mort pendant un certain

1. *Ad Autolyc.* II, 27. Toutefois ce texte doit être rapproché de II, 17. Voir *Revue*, t. V, 1900, p. 510, note 1.
2. Harnack, *Dogmengesch* [3]. I, 681-690.

temps pour pouvoir récompenser ou punir chacun de nous lors de la résurrection [1]. » Or, le livre des *Constitutions*, selon toutes les vraisemblances, a été écrit à Antioche vers la fin du IVe siècle ou dans les premières années du siècle suivant [2]. Vers la même époque un homme sorti de la même ville, Théodore de Mopsueste enseigna qu'avant de pécher, Adam était immortel, et que le texte *morte moriemini* devait s'entendre comme les condamnations à la peine capitale, lesquelles déclarent le coupable digne de mort et avancent le moment de sa mort, mais ne le rendent pas mortel [3]. En somme, dans les premières années du Ve siècle, l'école d'Antioche considérait l'état actuel de l'humanité comme conforme au plan divin et enlevait à la mort tout caractère pénal.

D'un autre côté, la vieille doctrine dualiste à laquelle les Pères du second siècle avaient déjà livré bataille continuait, sous un nom nouveau, de se couvrir d'un vernis chrétien. Frappés par le spectacle des misères qui affligent le genre humain, les manichéens combinaient avec les dogmes du christianisme le mythe des deux principes. D'après eux, l'âme humaine était une portion de la divinité, c'est-à-dire du principe bon, qui, pour combattre le mal, s'était malencontreusement aventurée au sein de la matière qui la souillait et lui infligeait des avanies de tout genre [4]. Dieu était venu la délivrer en se revêtant d'un corps fantastique. Mais cette délivrance

1. *Const. apost.* V, 7 *P. G.* I, 841 « πειθόμεθα δὲ μὴ μισθὸν τιμωρίας εἶναι τὸν θάνατον... »

2. Voir Funk, *Kirch. Abhandlungen*, II, 359 ; *Das Testament unseres Herrn*, p. 296.

3. *P. G.* 66, 1005 « non ait : mortales eritis, sed : morte moriemini, prorsus existentibus natura mortalibus .... non quod tunc mortales fierent. » Voir Harnack, II, 150 et suiv.

4. Voir dans saint Augustin, *Ad Bonifac.* II, 2 « Manichaei dicunt animam particulam Dei, naturae malae commixtione habere peccatum » ; *Sermo*, 182, 4 ; et surtout *De Moribus Manichaeorum*, 25.

qui réparait en partie le mal, ne le supprimait pas. Selon les manichéens, le mariage était mauvais puisqu'il prolongeait la captivité de l'âme dans les liens de la matière [1]. Aussi, ils demandaient le célibat à leurs *élus*, c'est-à-dire, à ceux d'entre eux qui avaient reçu l'initiation baptismale. Les *auditeurs* ou catéchumènes, sans être astreints au célibat, devaient éviter de procréer des enfants [2].

Sous le pontificat d'Anastase, c'est-à-dire aux environs de l'an 400 [3], vivait à Rome un moine breton d'une haute vertu [4]. C'était Pélage. Il travaillait à infuser aux âmes une nouvelle sève chrétienne. Ses efforts n'étaient pas stériles. On citait notamment deux jeunes gens, Timase et Jacques, qu'il avait amenés à renoncer au monde et à embrasser la chasteté [5]. Pour prévenir les

1. *Ad Bonifac.* I, 42 ; III, 25 ; IV, 3 ; IV, 9 ; *De Continentia*, 24.

2. *De Moribus Manichaeorum*, 65 « Quando quidem auditores vestri, quorum apud vos secundus est gradus, ducere atque habere non prohibeantur uxores..... » ; *de Moribus Ecclesiae*, 78.

3. Marius Mercator, *Liber subnotationum*, *P. L.* 48, 111.

4. Augustin, *de peccatorum meritis*, III, 1 et 5 «... legi Pelagii quaedam scripta, viri ut audio sancti et non parvo provectu christiani..... bonum ac praedicandum virum. » — Les assertions opposées de saint Jérôme n'ont aucune valeur.

5. Augustin, *Epist.* 177, 6. — Ce serait fortement exagérer que de prétendre que Pélage obligeait les riches à renoncer à leur fortune. Ernst (*Der Katholik*, 1884, II, 237) et Caspari (*Briefe, Abhandlungen und Predigten...* p. 265) ont montré que le moine breton a évité cet excès dans sa *lettre à Démétriade*. Sans doute, il fut accusé sur ce point au concile de Diospolis, mais il se justifia (August. *De gestis Pelagii*, 24 « reliqua vero... *a me dicta non sunt* »). De fait, Hilaire (de qui les Pères de Diospolis ainsi que saint Augustin tenaient avant tout leurs renseignements) mentionne, non pas Pélage, mais des pélagiens de Sicile endoctrinés par Céleste, et le manuscrit dans lequel les Pères de Diospolis lurent une proposition condamnant les richesses, contenait la doctrine de Céleste (*De gestis Pel.* 57 : voir dans Caspari, p. 267, certains détails dans lesquels on ne peut entrer ici). Cette erreur n'appartient qu'à Céleste, mais non pas à Pélage. Il ne faut pas, non plus, faire la même confusion au sujet de la proposition : « filios

excuses que suggère la lâcheté, il répétait que Dieu, en dotant l'homme du libre arbitre, lui a donné une force que rien au monde ne peut tenir en échec, et que, pour arriver aux plus hautes vertus, il suffit de le vouloir fortement. La doctrine de la grâce devait paraître énervante et déprimante à celui qui faisait ainsi appel à l'énergie de la volonté libre. Aussi, entendant lire un jour, ce passage des *Confessions* d'Augustin : « Seigneur donnez-moi la force d'accomplir ce que vous me commandez et, après cela, commandez-moi ce que vous voulez [1] », Pélage éclata en protestations indignées [2].

Pendant que le moine breton travaillait à retremper les caractères amollis, un prêtre syrien nommé Rufin arriva à Rome [3]. Il venait du pays d'Antioche, était fermement

Dei non posse vocari nisi omnino absque peccato fuerint effecti », qui, elle aussi, est de Céleste (*De gestis Pelagii*, n. 42) ; ni abuser de l'expression d'Orose « Joviniani filius ». Pélage prétendait, comme Jovinien, que l'homme peut vivre sans péché, mais ils n'étaient d'accord que sur ce point (et le mot d'Orose n'a pas d'autre portée, voir *P. L.*, XXXI, 1194). Par ailleurs, leurs sentiments étaient opposés. Pour ne parler que de la hiérarchie des actions, Pélage, à l'encontre de Jovinien, maintenait l'échelle des mérites, des récompenses (*Ep. ad Demetriad*, 17 « diversitas enim operum diversitatem facit praemiorum ») et, par là-même, des péchés (*Ibid.* 15, où, s'il affirme que toute infraction aux commandements de Dieu est une injure faite au Seigneur, il distingue du moins : tam maxima quam minima a Deo imperata). En somme, il n'y a aucun fondement pour attribuer à Pélage l'erreur qui punit les moindres fautes de la damnation éternelle. La discussion de Diospolis n'a pas eu ce sens spécial et je ne vois pas de motifs sérieux à modifier les conclusions du P. Daniel auxquelles je me suis rallié dans mon étude sur l'*Eschatologie à la fin du IVe siècle*, p. 52. Je me borne à rappeler que, pour trouver grâce devant les Pères de Diospolis, il suffit à Pélage d'agiter le spectre de l'origénisme : « *et si quis aliter credit origenista est.* »

1. *Confess.* X, 37.

2. Trait rapporté par saint Augustin (*de dono persever.* 53) : « Quae verba mea Pelagius Romae cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit. »

3. *De Peccato originali*, 3. Voir plus loin, p. 241, note 4.

attaché aux idées de Théodore et avait résolu de s'en faire l'apôtre. Il reconnut de bonne heure que la masse n'était pas disposée à l'entendre, qu'il n'y avait rien à faire auprès des foules et qu'il fallait procéder par conquêtes individuelles. Il se mit en contact avec Pélage et lui exposa les théories qu'on enseignait à Antioche [1]. L'homme qui, dans la direction des âmes, prenait pour point d'appui l'énergie du libre arbitre, ne pouvait manquer d'adopter une doctrine qui attribuait à la volonté humaine les forces dont Dieu l'avait dotée à l'origine. L'adversaire de la grâce devint en effet l'adversaire de la chute. Écrivant, à quelque temps de là, un commentaire sur l'épître aux Romains, il expliqua que la mort, qui, au dire de l'apôtre, s'est étendue à tous les hommes, était, non la mort du corps, mais celle de l'âme, et que cette mort spirituelle avait frappé la généralité des hommes (à l'exception de quelques saints comme les patriarches), parce que, presque tous, ils avaient imité l'exemple donné par Adam [2]. Dans un autre livre s'attaquant directement à la doctrine de la déchéance, il écrivit cette phrase : « Le péché est-il une substance, ou n'est-il point simplement un acte mauvais ? Et s'il n'est point une substance, comment a-t-il pu affaiblir et changer la nature [3] ? »

Pélage trouva un disciple fervent dans Céleste, jeune homme de grande famille, qui, après avoir étudié dans le barreau, avait embrassé la profession monastique [4]. Le

1. Tillemont, XIII, 569.

2. Dans saint Jérôme, *P. L.* 30, 668 « Non enim in Abraham et Isaac et Jacob pertransiit mors)... apostolus mortem animae significat... transivit enim et in omnes homines qui naturalem legem praevaricati sunt. » Voir encore Marius Mercator, *Commonitor.*, II, *P. L.* 48, 85.

3. Rapporté par saint Augustin, *de Natura et Gratia*, 21.

4. Tillemont, XIII, 572, 573.

maître et l'élève se partagèrent alors en quelque sorte le travail. En qualité de directeur d'âmes, Pélage s'attacha plus spécialement à combattre la grâce et à proclamer la puissance du libre arbitre dans l'ordre du bien. Céleste, esprit subtil et porté vers les spéculations philosophiques, s'en prit au dogme de la chute.

Les thèses suivantes formaient le fond de sa polémique.

« Adam a été créé mortel : qu'il péchât ou qu'il ne péchât pas, il devait mourir.

« Le genre humain n'a nullement été lésé par le péché d'Adam.

« La loi mène au royaume aussi bien que l'Évangile

« Il y a eu des hommes sans péché avant l'arrivée du Christ.

« Les enfants qui viennent de naître sont dans l'état où se trouvait Adam avant son péché.

« Si le genre humain meurt, ce n'est point à cause de la mort ou du péché d'Adam. De même si nous ressuscitons un jour, nous ne devrons pas ce privilège à la résurrection du Christ [1].»

Les deux nouveaux apôtres se livraient tranquillement à Rome à leur œuvre de propagande et voyaient se grossir peu à peu le chiffre de leurs partisans [2]. On était en

1. Ces thèses sont attribuées à Céleste par SAINT AUGUSTIN dans : *de Gestis Pelagii*, 23 ; *de Peccato originali*, 12 ; et par MARIUS MERCATOR dans *Subnotat. praefat.* 5 (*P. L.* 48, 114). Céleste admettait néanmoins la nécessité du baptême pour les enfants (*de Peccato orig.* 3 et 21). On vient de voir (p. 237, n. 5), que Pélage et Céleste ne s'entendaient pas sur tous les points.

2. AUGUSTIN, *Ep.* 177, 2. « Audivimus enim esse in urbe Roma, ubi ille diu vixit, nonnullos qui diversis causis ei faveant. » *Ibid.* 3 : « Non agitur de uno Pelagio qui jam forte correctus est, quod utinam ita sit, sed de tam multis... quibus usquequaque jam plena sunt omnia. » *Ad Bonifac.* II, 5. « Quin etiam romanos *clericos* arguunt pelagiani scribentes eos jussionis terrore perculsos non erubuisse

l'an 409. Soudain le bruit se répandit que les Goths avaient fait irruption en Italie et qu'ils s'avançaient, semant la désolation sur leur passage. Pélage et Céleste s'enfuirent précipitamment et firent voile vers la Sicile qu'ils quittèrent bientôt pour se rendre en Afrique [1].

C'est alors que surgirent les difficultés et les conflits. Le maître, après avoir visité successivement Hippone et Carthage [2], comprit qu'il serait téméraire d'attaquer la doctrine de la grâce dans un pays où tous s'inclinaient devant l'autorité d'Augustin. Il partit pour l'Orient [3]. Le disciple, d'humeur batailleuse et agressive, résolut de frapper l'opinion et enseigna ouvertement les thèses que nous connaissons. Il paya cher cette audace. Dénoncé à l'évêque de Carthage, Aurèle, par le diacre Paulin, l'ami et le futur biographe de saint Ambroise, Céleste fut appelé à comparaître devant le concile de la province. On lui demanda ce qu'il pensait de la condition d'Adam avant son péché, et de la condition des enfants qui viennent de naître. Il s'obstina à défendre les idées pour lesquelles il avait été dénoncé, et déclara n'être que l'écho du prêtre Rufin [4]. Cette autorité fit peu d'impres-

praevaricationis crimen admittere ut *contra priorem sententiam suam....* postea pronuntiarent malam hominum esse naturam. »

1. Tillemont, XIII, 571.

2. Saint Augustin *de Gestis Pelagii*, 46) déclare avoir rencontré Pélage à Carthage « semel vel iterum » ; mais il ne fit pas attention à lui. Il était alors absorbé par la controverse donatiste.

3. *De Gestis Pelagii*, 46. Voir Tillemont, XIII, 572.

4. *De Peccato originali*, 3. « Aurelius episcopus dixit : Sequentia recitentur. Et recitatum est : Quod peccatum Adae ipsi soli obfuerit et non generi humano. Et cum recitatum esset, Caelestius dixit : Dixi de traduce peccati me dubium esse... quia diversa ab eis audivi qui utique in Ecclesia catholica constituti sunt presbyteri. Paulinus diaconus dixit : Dic nobis nomina ipsorum. Caelestius dixit : Sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio : ego audivi illum dicentem quia tradux peccati non sit. » Au concile de Carthage (411), les docteurs catholiques n'avaient pas reproché à Pélage de soutenir que l'homme peut, s'il le veut, vivre

sion sur les Pères du concile. Céleste fut excommunié et n'eut d'autre ressource que de s'enfuir à Éphèse (411) [1].

L'hérésiarque était expulsé de l'Afrique, mais ses idées n'avaient pas été expulsées avec lui. Elles avaient trouvé à Carthage un certain nombre d'adhérents et, de là, s'étaient répandues jusque dans la Numidie [2]. Il fallait leur opposer une digue et arrêter leur expansion. C'est ici qu'intervint saint Augustin. Il n'avait pas pris part au concile de Carthage qui avait condamné Céleste [3]; mais à peine la sentence fut-elle rendue, que les regards se portèrent immédiatement vers lui. N'était-ce pas son merveilleux génie qui avait dirigé la controverse donatiste ? On comprit que lui seul pouvait réfuter les objections des nouveaux hérétiques et porter la lumière dans les âmes. L'évêque de Carthage fit appel à sa parole, d'autres réclamèrent le secours de sa plume. Le grand docteur déféra aux désirs qui lui étaient exprimés. Il prononça, dans la capitale de l'Afrique une série de sermons pour démontrer la nécessité de la grâce et l'existence de la souillure héréditaire [4]. Il développa les mêmes vues dans les livres à Marcellin [5].

sans péché ; car : 1° le concile de Carthage de 411 s'occupa exclusivement de Céleste ; 2° il agita presque uniquement la question du péché originel (saint Augustin ne mentionne même que cette discussion (*de pecc. orig.* III).

1. Tillemont, XIII, 575.

2. Voir les lettres des conciles de Carthage et de Milève à Innocent (dans saint Augustin. *Ep.* 175, 4 « error tamen ipse et impietas quae jam mullos assertores habet, per diversa dispersos » et *Ep.* 176, 5 « de concilio Numidiae scripta direximus. »).

3. *De Gest. Pelag.* 23. Parlant du concile de Carthage, Augustin dit à Aurèle : « ubi quidem, ut recolis, ipse non fui. »

4. Notamment les sermons 293 et 294 (Migne, V, 1327, 1335). On sait par le *de Gestis Pelagii*, 26, que le sermon 294 a été prononcé sur l'invitation d'Aurèle. Voir Tillemont, XIII, 604.

5. C'est le *De peccatorum meritis et remissione* qui fut écrit sur l'invitation du comte Marcellin (Migne, X, 109). Voir les *Rétractations*, II, 33.

Il put mesurer de bonne heure la grandeur de la tache qui s'imposait à lui. Hilaire qui habitait Syracuse, lui apprit que Céleste comptait des partisans dans toute la Sicile [1]. On lui fit également savoir que l'hérésie rencontrait à Rome, de nombreuses sympathies. On allait même jusqu'à dire que le pape Innocent, lui était favorable [2]. De plus le bruit se répandit que Pélage avait trouvé auprès des évêques de Palestine appui et bienveillance [3]. Cette dernière nouvelle aggrava le danger. Les partisans de Céleste qui, jusque là n'avaient pas osé s'afficher à Carthage [4], s'enhardirent quand on leur annonça que l'Orient se prononçait en faveur de Pélage. Ils ne craignirent pas de renverser les rôles, de prendre l'offensive et de traiter d'hérétiques leurs adversaires. Augustin, inquiet, entrevit que des mesures énergiques seraient peut-être nécessaires. Cependant, avant d'y recourir, il crut devoir épuiser les moyens de persuasion. « Que nos frères, dit-il dans l'un de ses sermons, veuillent bien nous accorder de ne pas nous traîter d'hérétiques. Nous pourrions peut-être, si nous le voulions, donner ce nom à ceux qui enseignent une si méchante doctrine et nous ne le faisons pas néanmoins. L'Église, comme une bonne mère, les garde dans son sein pour les guérir. Elle les supporte pour les instruire et pour ne pas être obligée de pleurer leur mort. Qu'au moins ils n'abusent pas de cette patience de l'Église [5]. »

Bientôt on apprit que les espérances fondées par les

1. *Ep.* 156. Voir aussi *de Perfectione justitiae hominis*, 2.
2. *Ep.* 177, 2. Voir plus loin, p. 245, note 4.
3. *Ibid.*
4. Dans sa réponse à Hilaire (*ép.* 157, 22. Augustin dit : « Nec tamen hic deesse aliquos arbitror, maxime apud Carthaginem, sed jam occulte mussitant. »
5. *Serm.* 294, 20. Dans la lettre à Hilaire (*ép.* 157, 22) on lit également : « Nos tamen malumus eos in Ecclesiae compage sanari quam ex illius corpore velut insanabilia membra resecari. »

amis de Céleste sur l'Orient n'étaient que trop fondées. Parvenu à Jérusalem, Pélage avait trouvé dans l'évêque de cette ville, Jean, un protecteur dévoué. Jean était, depuis près de vingt ans, en hostilité ouverte avec l'illustre solitaire de Bethléem, saint Jérôme. L'arrivée de Pélage n'avait fait qu'envenimer la querelle qui divisait Bethléem et Jérusalem. Saint Jérôme s'était mis immédiatement à combattre la doctrine pélagienne du libre arbitre. Deux évêques gaulois, Héros et Lazare, qui habitaient alors Bethléem, et qui connaissaient la condamnation portée en 411 à Carthage contre Céleste, avaient dénoncé à l'archevêque de Césarée, Euloge, le moine breton comme fauteur d'une hérésie déjà condamnée par les évêques d'Afrique. Euloge qui était métropolitain de la Palestine, avait rassemblé à Diospolis tous les évêques de sa province. Pélage appelé à paraître devant le concile pour y rendre compte de sa doctrine, avait fourni des explications, parfois, il est vrai, plus habiles que nettes, mais qui avaient été acceptées avec une étonnante complaisance [1]. Bref « la misérable assemblée de Diospolis » comme l'appelle saint Jérôme [2] avait absous le maître et l'ami du condamné de Carthage.

Quand les événements de Palestine furent connus en Afrique, Augustin s'empressa d'expliquer aux fidèles que Pélage avait usé de dissimulation et, qu'en se faisant absoudre par les évêques d'Orient, il n'avait point fait approuver l'hérésie, mais la vérité derrière laquelle il s'était caché [3]. Cette interprétation bienveillante n'était

1. Tillemont, XIII, 681 et suiv.

2. *Ep.* 143 (*P. L.* 22, 1181) « Quidquid enim in illo *miserabili* synodo diospolitano dixisse se denegat..... »

3. *Serm. fragment.* I, 5 (Migne V, 1723) « Illum nemo dicat absolutum esse ab episcopis : absoluta est sed confessio, quasi correctio ipsa est absoluta. » — *De Gestis Pelag.* 22, 23, 60, etc. ; *de Peccato originali*, 17.

certes pas absolument dénuée de fondement ; l'ami de Céleste avait, sur certains points, usé d'équivoque et il avait dû notamment proclamer la doctrine de la chute [1]. Mais l'effet moral était produit et les plaidoyers les plus éloquents ne pouvaient le détruire. Augustin comprit qu'une manifestation de l'Église d'Occident tout entière était seule capable d'arrêter la contagion. Par ses soins, les deux conciles de Carthage et de Milève condamnèrent Pélage ainsi que Céleste (416). Des lettres qu'il rédigea lui-même portèrent ensuite à la connaissance du pape Innocent les décisions de l'Église d'Afrique et l'invitèrent à leur donner la sanction de son autorité [2]. « Nous avons ouï dire, écrivait-il dans l'une d'elles [3], qu'à Rome où il a demeuré longtemps, Pélage a un certain nombre de partisans qui le suivent, les uns parce qu'ils croient que vous avez été gagné par lui [4], les autres parce qu'ils

1. *De Gestis Pelagii*, 23, 24. On voit par cet endroit que Pélage dut rejeter la proposition : « Adamum mortalem factum. » Néanmoins il est incontestable que les évêques du concile de Diospolis étaient peu familiarisés avec les doctrines de la grâce et de la souillure originelle. Saint Augustin, qui tient à les présenter comme des alliés, est obligé d'interpréter leurs jugements avec une grande indulgence. Il laisse même échapper, dans un endroit, une parole d'étonnement (*ibid.* 41) : « Cur ergo, ait aliquis, hoc judices approbaverunt ? Fateor, ideo jam ipse ambigo. »

2. Ce sont les lettres 175, 176 et 177 de la correspondance de saint Augustin. La première est écrite au nom du concile de Carthage, la seconde au nom du concile de Milève, et la troisième de concert avec quatre autres évêques parmi lesquels Aurèle. Voir TILLEMONT, XIII, 691-694.

3. *Ep.* 177, 2.

4. Le texte imprimé contient : « Quia eis talia persuasisse perhibetur », mais cette leçon qui ne donne aucun sens est certainement fautive. Voir la note embarrassée des bénédictins. Possidius, du reste, raconte que les pélagiens : « perfidiam suam per suam ambitionem conabantur persuadere sanctae sedi. » Tillemont (XIII, 691, six lignes avant la fin) rejette l'interpolation sans même la mentionner. Noter que les bénédictins ne purent établir le texte de saint Augustin avec l'indépendance qui leur eût été nécessaire. Ils durent faire des

ne comprennent pas ce qu'il enseigne, d'autant plus que, d'après certaines pièces qui circulent, il passe pour être absous en Orient..... Il doit être mandé à Rome par Votre Vénération ; il faut qu'il dise s'il admet que l'homme a besoin de la grâce pour éviter le péché et de quelle grâce il a besoin..... » On devine par ce passage que le problème du libre arbitre et du secours divin préoccupait avant tout les évêques d'Afrique. Le dogme de la souillure originelle était en effet relégué au second plan. Cependant il n'était pas négligé. Dans deux des lettres envoyées au pape [1], les partisans de Pélage étaient accusés de nier la nécessité du baptême et d'accorder la vie éternelle aux enfants morts sans avoir reçu ce sacrement.

Innocent fut très touché de ces lettres dans lesquelles il vit surtout un hommage éclatant rendu à la dignité du siège apostolique [2]. Dans sa réponse, il félicita d'abord longuement les évêques d'Afrique d'avoir recouru au siège de Pierre ; il s'étendit ensuite sur la matière de la grâce, dont il parla tout comme en parlaient les lettres qu'on lui avait adressées. Il traita enfin en quelques mots la question du baptême. « Quant à ce qu'ils enseignent, dit-il, d'après le rapport de Votre Fraternité, que les petits enfants peuvent obtenir la vie éternelle sans avoir reçu la grâce du baptême, c'est une insanité. Et en effet, s'ils ne mangent la chair du Fils de l'homme et s'ils ne boivent son sang, ils n'auront pas la vie en eux [3] ».

concessions aux jésuites qui travaillaient à faire supprimer leur édition. Voir Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Augustins*, dans *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wiss. zu Wien*, 1890.

1. *Ep.* 175, 6 et 176, 2.

2. Voir ses réponses dans les lettres de saint Augustin (*Ep.* 181, 182 et 183).

3. *Ep.* 182, 5. Nous croyons utile de mettre sous les yeux du lecteur le texte suivant de Maldonat *in Jo.* VI, 54 « Missam facio Augustini et Innocentii I sententiam quae sexcentos circiter annos viguit in Ecclesia, Eucharistiam etiam infantibus necessariam. »

Autant Innocent avait été heureux de la marque de déférence donnée par l'Église d'Afrique au siège de Pierre, autant Augustin le fut quand il reçut la réponse de Rome. Désormais les pélagiens ne pourraient plus se vanter d'avoir le pape pour eux! Condamnés par les évêques d'Afrique, condamnés par le siège apostolique et, par là même, par l'Église d'Occident tout entière, les adversaires de la grâce et du péché originel n'étaient-ils pas terrassés? Plein de confiance, le grand docteur s'écria à la fin d'un sermon (417) : « Des rescrits sont venus de Rome, la cause est terminée! [1] ».

La cause n'était pas terminée du tout. De l'Orient où il demeurait depuis son départ d'Afrique, Pélage envoya à Rome un mémoire justificatif. Il y parlait de la grâce en ces termes : « Nous croyons au libre arbitre tout en reconnaissant que nous avons toujours besoin du secours de Dieu. Nous condamnons à la fois, et ceux qui, avec les manichéens, disent que l'homme ne peut éviter le péché, et ceux qui, avec Jovinien, prétendent que l'homme ne peut pécher [2] ». Quant au péché originel, il ne le mentionnait pas, mais il faisait profession de croire que le baptême seul ouvrait aux petits enfants le royaume des cieux en lui appliquant les fruits de la rédemption [3]. Céleste, lui aussi, rédigea un mémoire justificatif; mais au lieu de l'envoyer comme avait fait Pélage, il tint à le présenter lui-même au pape, et il se rendit à Rome. Comme son maître, il admettait la nécessité du

1. *Serm.* 131, 10 « Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam : inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error! » On connaît les controverses qui ont été soulevées autour de ce texte. Voir Bossuet, *Defensio Declarationis* IX, 2, en l'éclairant par IX, 1.

2. *Libellus fidei Pelagii*, 13 (parmi les œuvres de saint Augustin, Migne, X, 1718).

3. C'est ce que nous apprend saint Augustin dans le *de Peccato originali*, 19. Voir aussi le *Libellus*, 7, et Tillemont, XIII, 723.

baptême pour les enfants [1], mais plus franc que Pélage, il rejetait ouvertement le péché originel. On lisait en effet dans sa profession de foi la phrase suivante : « Quand nous disons que les enfants doivent être baptisés pour la rémission des péchés, nous ne voulons pas affirmer l'existence d'un péché héréditaire. Le sentiment catholique s'oppose en effet à une pareille croyance. Le péché ne naît pas avec l'homme, il est l'œuvre de l'homme. Il n'y a pas de péché de nature ; tout péché est produit par la volonté [2] ».

Quand Céleste arriva à Rome (vers août 417), Innocent venait de mourir et Zosime occupait sa place sur le siège apostolique. Le nouveau pape convoqua le clergé romain dans la basilique de Saint-Clément, fit comparaître l'accusé [3], lui ordonna de lire son mémoire et ne trouva rien à blâmer en lui sinon qu'il s'occupait de chicanes bien inutiles [4]. Il écrivit immédiatement aux évêques d'Afrique une lettre sévère dans laquelle il les accusait d'avoir procédé contre Céleste avec une regrettable légèreté. Quant à lui, il se rendait le témoignage de n'avoir rien négligé pour s'éclairer : « Ayant fait introduire Céleste, disait-il, nous lui avons donné ordre de lire la pièce qu'il nous avait présentée. Cela ne nous a pas suffi. A différentes reprises nous avons examiné s'il croyait ce qu'il avait

1. Voir le fragment de son mémoire rapporté par saint Augustin (*de Peccato originali*, 5 : « Infantes autem, inquit, debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis Ecclesiae et secundum Evangelii sententiam confitemur, quia Dominus statuit regnum caelorum nonnisi baptizatis posse conferri. »

2. *Ibid.* 6 : «... Non idcirco diximus ut peccatum ex traduce firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est. »

3. *Zosimi papae epistula ad Africanos episcopos* (parmi les œuvres de saint Augustin, Migne X, 1719).

4. *Ibid.* 5 (X, 1720) « Ipsum sane Caelestium.... admonui, has tendiculas quaestionum et inepta certamina quae non aedificant sed magis destruunt ex illa curiositatis contagione profluere..... »

écrit.....[1] ». Pour donner aux évêques une preuve de sa condescendance, Zozime voulut bien leur accorder un délai de deux mois pendant lequel ils pourraient soutenir leur accusation et établir que Céleste avait menti dans sa profession de foi. Passé ce délai, l'accusé serait définitivement absous[2]. En terminant, le pape donnait à Augustin et à ses collègues le conseil suivant : « Par l'autorité du siège apostolique et par les liens de mutuelle affection qui nous rattachent les uns aux autres, j'invite Votre Charité à vous soumettre aux règles tirées des Saintes Écritures que les Pères et nos prédécesseurs nous ont transmises. Y manque-t-il quelque chose ? N'est-ce pas l'esprit et la parole même de Dieu qu'on y trouve ? Préférera-t-on suivre ses propres lumières et se fier à son propre jugement?....[3] » Avec sa lettre, il leur envoya le mémoire de Céleste ainsi que le procès-verbal de l'interrogatoire que l'accusé avait eu à subir[4]. Quelque temps après, la profession de foi de Pélage arriva à Rome. Le pape la lut et écrivit, à ce propos, aux évêques d'Afrique une nouvelle lettre pour les avertir de ne pas condamner les gens avant d'avoir mûrement réfléchi (septembre 417)[5].

Depuis longtemps, Augustin savait que les pélagiens formaient à Rome un parti puissant. On disait même que

1. *Zozimi papae epistula ad Africanos episcopos*, 3.

2. *Ibid.* 5 « Quare intra secundum mensem aut veniant qui praesentem redarguant aliter sentire quam libellis et confessione contexuit, aut nihil.... dubii sanctitas vestra resedisse cognoscat. »

3. *Ibid.* 6.

4. *Ibid.* 3 « Quid voces ejus contineant, compendiosius duximus a sanctitate vestra legendo cognosci. »

5. Voir sa lettre à la suite de celle dont on vient de parler (X, 1721) « Non decet episcopalem auctoritatem et praecipue prudentiam vestram ad levium susurronum scripta pendere. » Déjà dans la lettre précédente (n. 4), le pape insinue aux évêques de réviser le jugement qu'ils ont prononcé au sujet de Céleste.

le pape Zosime leur était favorable [1]. Augustin, jusqu'alors, n'avait pas voulu ajouter foi à ce bruit. Aucune illusion n'était plus possible depuis les deux rescrits que nous venons de mentionner. Pélage et Céleste avaient gagné les sympathies du siège apostolique. Toutefois, Pélage avait dissimulé sa pensée sous des termes équivoques et captieux. L'approbation qu'il avait extorquée prouvait donc simplement son habileté et n'avait aucune portée. Mais le cas de Céleste était tout différent. Moins diplomate que le maître, le disciple avait ouvertement rejeté l'existence de la tache originelle. Le pape avait eu son mémoire sous les yeux. Comment avait-il pu ne pas voir l'erreur qui s'y étalait au grand jour? Et s'il l'avait vue, comment avait-il pu absoudre l'hérétique? Le problème était, certes, délicat. Cependant, Zosime n'avait pas voulu sacrifier les lettres de son prédécesseur Innocent. Il avait demandé à l'accusé d'y adhérer, et celui-ci n'avait obtenu son absolution qu'à ce prix [2]. Le docteur d'Hippone vit dans cette circonstance une preuve suffisante de l'orthodoxie du siège apostolique. Il ne put sans doute s'empêcher d'avouer que Zosime avait procédé avec une indulgence excessive et qu'il eût dû exiger des

1. *Ep.* 186, 41 « Quae autem et de quibus audierimus quae multum dolemus et facile credere nolumus audiet a communi amico Sanctitas tua. » Quesnel (*Dissertat.*, XIII, 23. *P. L.* 56, 980) affirme que, dans cet endroit, Augustin fait allusion à Zosime et au prêtre Sixte. Les frères Ballerini (*ibid.*) essaient de réfuter ce sentiment qui n'en reste pas moins très vraisemblable. Il est certain que Sixte fut regardé pendant quelque temps comme un partisan des pélagiens, car saint Augustin nous l'apprend (*Ep.* 191, 1, fin). Toutefois Tillemont (XIII, 707), rejette, lui aussi, l'interprétation de Quesnel.

2. Saint Augustin (*de peccato originali; ad Bonifac.* II, 5), note avec soin que Zosime obligea Céleste à souscrire aux lettres d'Innocent. Mais la doctrine contenue dans ces lettres était si vague que Céleste pouvait l'accepter sans se rétracter. Et saint Augustin était de cet avis puisqu'il fit porter par les évêques d'Afrique la sentence qui va être mentionnée bientôt, laquelle réformait le jugement de Zosime.

deux accusés une rétractation formelle [1]. Mais une pareille faute, si elle faisait peu d'honneur à la clairvoyance de son auteur, mettait du moins sa bonté en relief. Surtout elle facilitait la tâche de l'épiscopat. Le pape, aveuglé par son cœur paternel, ne voyait pas que les hommes qu'il avait à juger étaient de dangereux hérétiques. Il appartenait aux évêques de l'éclairer et de lui montrer que le bien de l'Église exigeait une sage sévérité. Augustin résolut de remplir son devoir, de le remplir jusqu'au bout, sans forfanterie, mais aussi sans défaillance. Par ses soins, l'évêque de Carthage, Aurèle, demanda d'abord à Zosime de proroger le délai fixé relativement au jugement de Céleste [2]. Puis, il convoqua en concile les évêques d'Afrique. Ils vinrent au nombre de deux cent quatorze [3]. Augustin mit sous les yeux de ses collègues l'état de la question. Sur ses conseils ils décidèrent, d'une part, que l'obligation imposée par le pape à Céleste était absolument insuffisante et que l'hérésiarque devait être mis en demeure de rétracter clairement toutes les erreurs contenues dans son mémoire ; d'autre part, que la condamnation portée contre Pélage et Céleste par Innocent resterait en vigueur jusqu'à ce qu'ils eussent prononcé la rétractation indiquée (novembre 417) [4]. La lettre

1. Saint Augustin couvre, selon l'expression de Tillemont (XIII, 726), la faute de Zosime « d'un voile modeste ». Si nous n'avions le texte même des lettres de ce pape, nous n'aurions qu'une connaissance très incomplète ou, pour mieux dire, inexacte, de sa conduite. Cependant, il est obligé d'avouer que les pélagiens (*Ad Bonifac.*, II, 5) « aliquando lenius quam severior postulabat Ecclesiae disciplina tractata sunt. »

2. Quesnel (*Dissertat.* XIII, 11, *P. L.*, 56, 968) en le corrigeant par les Ballerini (*Observationes*, 5, 16, *P. L.*, 56, 1013).

3. Voir Tillemont, XIII, 729 à 733.

4. La première de ces décisions résulte du texte suivant de saint Augustin *ad Bonifac.*, II, 5 « Quae Romam litterae posteaquam venerunt, id continentes, non sufficere hominibus tardioribus et sollicitioribus quod se generaliter Innocentii episcopi litteris consentire

du concile, accompagnée de longs considérants, fut portée à Rome au commencement de l'année 418 [1].

Que se passa-t-il alors? Saint Augustin rapporte qu'il y eut, à cette époque, un échange actif de lettres entre Rome et Carthage [2]. A quelque temps de là, saint Jérôme, félicitant le docteur d'Hippone de l'heureuse issue qu'avait eue sa lutte contre les pélagiens, laisse entendre que le triomphe fut chèrement acheté et que la bataille fut marquée par de graves incidents. « Vous avez résisté, dit-il, par votre foi, à la violence des vents, et vous avez montré que vous étiez prêt, s'il le fallait, à vous sauver seul de l'embrasement de Sodome plutôt que de rester en compagnie de ceux qui se perdaient. Votre prudence comprend ce que je veux dire [3]. » Mais, de l'abondante correspondance mentionnée par saint Augustin, il ne nous reste que deux à trois lettres. Quant à la phrase de saint Jérôme, elle pique notre curiosité sans la satisfaire. Il est incontestable que l'empereur Honorius fut invité à prendre des mesures de coercition contre les pélagiens [4]; et il y a tout lieu de croire que cette démarche doit être

fatebatur, sed aperte eum debere anathematizare quae in suo libello prava posuerat. » La seconde est rapportée par saint Prosper (*Contra Collator.* 15. Voir Augustin, X, 1723) « Constituimus in Pelagium atque Caelestium per venerabilem episcopum Innocentium... prolatam manere sententiam donec apertissime fateantur... » Voir Quesnel (*Dissert.* XIII, 20, *P. L.* 56, 976 et suiv.)

1. Zosime l'appelle un *volumen* qu'il a mis du temps à dérouler « omne volumen evolvimus, quo aliquando perlecto... » Aug. X, 1726). Voir les conjectures de Quesnel (*loc. cit.*, 11. *P. L.* 56, 967).

2. *Ad Bonifac.* II, 5 « Est enim et tantis inter apostolicam sedem et africos episcopos currentibus et recurrentibus scriptis ecclesiasticis ».

3. Dans saint Augustin, *ep.* 192. Les expressions énigmatiques dont se sert ici saint Jérôme font conjecturer à Tillemont XIII, 728) que saint Augustin menaça de donner sa démission.

4. L'édit impérial dont il est question plus loin est un *Rescrit sacrum rescriptum*, c'est-à-dire une ordonnance provoquée par une demande. Du reste, saint Augustin l'appelle *cont. Jul.* III, 3 « ab imperatore responsum ».

attribuée aux évêques d'Afrique [1]. En somme, nous entrevoyons que des pourparlers s'engagèrent entre Carthage, Rome et Ravenne, et que ces pourparlers amenèrent des conflits. Mais nos renseignements précis se réduisent aux données suivantes.

Le 21 mars 418, Zosime répondit aux Pères du concile de Carthage. Moins sévère que celle du mois de septembre précédent, sa lettre ne portait cependant pas l'empreinte d'une profonde bienveillance. Après avoir rappelé que les décisions du siège de Pierre étaient irréfragables et que personne n'avait le droit de les discuter, le pape faisait savoir aux évêques qu'en leur communiquant la requête de Céleste, il leur avait donné une marque de sympathie à laquelle il n'était pas obligé, et qu'il aurait pu régler lui-même la question sans leur en parler. Il ajoutait que leur lettre ne lui avait rien appris, qu'il n'avait point cru Céleste sur parole, mais qu'il l'avait sérieusement examiné. Cependant, il consentait à ne rien décider encore, et laissait vaguement entendre qu'il allait de nouveau délibérer [2].

1. C'est ce que semblent prouver : *a*) la lettre impériale de juin 419 à Aurèle de Carthage (dans saint Augustin, ep. 201 « in quo (allusion à l'édit d'expulsion contre les pélagiens) secuta est clementia nostra judicium *sanctitatis tuae*. » — *b*) un ancien manuscrit où on lit que le rescrit impérial fut donné : « acceptis synodi supradictae (concile de Carthage) gestis. » — *c*) les pélagiens qui accusent Augustin d'avoir sollicité les mesures de rigueur (*Op. imperf.* III, 35) « Cur matronarum oblatis hereditatibus potestates saeculi corrupistis ut in nos stipula furoris publici arderet. » Voir Tillemont (XIII, 744), et surtout Quesnel (*Dissert.* XIII, 27. *P. L.* 56, 986 et suiv.), mal réfuté par les Ballerini (*Observat.* § 18. *P. L.* 56, 1031). Baronius (*ad ann.* 418, § 20) et les Ballerini (*Observat.* 41. *P. L.* 56, 1028) prétendent que l'édit impérial fut rendu sur les instances du pape Zosime. Cette assertion n'a, dans les textes, aucune base sérieuse. Voir encore Brükner, *das Leben und die Schriften Julians*, p. 27, 30, dans *Texte und Unters.* XV ; toutefois, il ne fait qu'effleurer les problèmes.

2. Voir sa lettre dans saint Augustin (X, 1725). La fin est très obscure ; voir Tillemont, XIII, 738 et 746. Les Ballerini (*Observat.* 38. *P. L.* 56, 1826) prétendent à tort que, dans la lettre du 21 mars, Zosime est opposé à Céleste.

Cette lettre était du 21 mars. Quelque temps après, à une date mal définie et que l'on peut fixer au mois de mai, Zosime rassembla son clergé, ainsi que les évêques de la province romaine, et donna ordre à Céleste de comparaître à nouveau. L'accusé, sachant sans doute qu'il n'avait plus à compter sur la bienveillance dont, six mois auparavant, il avait été l'objet, au lieu de déférer à l'ordre du pape, quitta Rome et se cacha. Le concile romain prononça l'anathème contre lui ainsi que contre son maître Pélage et condamna leurs doctrines. Le 30 avril, avait paru un rescrit impérial qui chassait de Rome Pélage et Céleste et qui punissait leurs partisans du bannissement avec confiscation des biens [1].

Pendant que ces événements se passaient en Italie, Augustin, sans nouvelles de Rome et croyant que le pape était encore la dupe des hérétiques, puisait dans cette conviction pénible un nouveau zèle et une nouvelle énergie. Par ses soins, un concile — le quatrième depuis deux ans — se réunissait à Carthage le 1er mai 418 et foudroyait les pélagiens [2]. Cette fois, ce n'était plus seulement la Proconsulaire et la Numidie, c'étaient toutes les provinces de l'Afrique qui proclamaient, en même temps que la nécessité de la grâce, la souillure originelle et ses conséquences dans l'autre vie. Divers anathèmes étaient prononcés, entre autres : 1° contre ceux qui disaient qu'Adam était mortel même avant son péché ; 2° contre ceux qui prétendaient que l'enfant n'hérite rien du péché

1. Voir le texte du rescrit impérial dans saint Augustin (X, 1726), et *ibid.* 1730) deux fragments de la sentence de Zosime. On a vu plus haut (p. 253, note 1), que le pape n'eut aucune part au rescrit impérial. On peut même aller plus loin et établir, avec une grande probabilité, que le concile de Rome fut assemblé après le 30 avril 418 et, par conséquent, après le rescrit d'Honorius. Voir Tillemont, XIII, 1017.

2. Voir les canons promulgués par ce concile dans saint Augustin (X, 1728). La note 72 de Tillemont (XIII, 1016) montre qu'on ne doit pas les attribuer au concile de Milève.

d'Adam qui ait besoin d'être expié par le bain de la régénération ; 3° contre ceux qui envoyaient les enfants morts sans baptême dans un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer en leur attribuant une vie heureuse [1]. Ce concile *plénier* [2], comme l'appelait le saint docteur d'Hippone, était une imposante manifestation. Elle était terminée quand le courrier d'Italie arriva à Carthage (juin 418) [3]. Augustin, en apprenant les mesures qui venaient d'être prises pour assurer le triomphe de la vérité, fut au comble de la joie.

Il avait raison d'être heureux. De toutes parts, en effet, venaient de bonnes nouvelles. Le clergé romain, notamment, qui, quelques mois auparavant, passait pour favoriser l'hérésie, se prononçait énergiquement contre elle [4], et le prêtre Sixte, l'un des plus compromis, était le premier à la condamner. Ce qu'éprouva le saint docteur d'Hippone à cette dernière nouvelle, le passage suivant d'une des lettres qu'il adressa alors au futur pape, le dit éloquemment : « Je ne cache pas à Votre Charité que j'étais rempli de tristesse quand le bruit public vous présentait comme le patron des ennemis de la grâce

1. Ce troisième canon manque dans certains manuscrits; mais son authenticité est indiscutable (voir Tillemont, XIII, 739). Du reste, la doctrine de saint Augustin sur ce point sera clairement établie plus loin.

2. *Ep.* 215, 2 « Et quod posteriori concilio plenario totius Africae contra ipsum errorem breviter constituimus. »

3. La lettre pontificale du 21 mars arriva à Carthage le 29 avril (Tillemont, XIII, 738). La *tractoria* issue du concile de Rome où les pélagiens avaient été condamnés y arriva en juin ou juillet.

4. Les pélagiens accusèrent le clergé romain d'avoir fait défection par lâcheté, pour échapper aux peines dont le rescrit impérial menaçait les partisans de Pélage et de Céleste (*ad Bonifac.* II, 5) « Quin etiam romanos clericos arguunt, scribentes eos jussionis terrore perculsos non erubuisse praevaricationis crimen admittere... contra priorem sententiam... » Leurs plaintes prouvent au moins que la soumission du clergé romain fut générale.

chrétienne. Mais le même bruit public nous a appris plus tard que, le premier, en présence de tout le peuple, vous aviez dit anathème à l'erreur, et alors ma douleur s'est évanouie. J'ai, du reste, été de nouveau rassuré quand le vénérable Aurèle a reçu votre lettre en même temps que celle dans laquelle le siège apostolique condamnait l'hérésie »[1].

Il ne se trouva que dix-huit évêques qui osèrent défendre la cause de Pélage et de Céleste[2]. Leur chef, Julien d'Éclane, adressa en leur nom, au pape Zosime, une profession de foi[3] où il s'élevait avec indignation contre ce qu'il appelait la doctrine du « péché naturel », laquelle, selon lui, rendait Dieu l'auteur du mal[4]. Julien et ses collègues apprirent bientôt que le temps des discussions était passé. Ils furent déposés de leurs sièges et condamnés, en cas de pénitence, à la communion laïque[5]. Le fougueux évêque d'Éclane, au lieu de rendre les armes, n'en fut que plus ardent à combattre. Il écrivit au pape une lettre de protestation et demanda en même temps à l'empereur de convoquer un concile œcuménique[6]. Zosime ne lui répondit sans doute pas. Quant à l'empereur, il répondit, mais ce fut par un ordre d'exil. Expulsés de l'Italie, Julien et ses amis allèrent demander à l'Orient

1. *Ep.* 194, 1, écrite vers la fin de 418.
2. Tillemont, XIII, 750.
3. Voir son *Libellus fidei* dans saint Augustin, X, 1732 et *P. L.* 48, 508.
4. *Ibid.* 12 « Renuimus naturale peccatum, vel si quo alio vocabulo nuncupatur, ne creatori Deo omnium irrogemus injuriam. » — n. 14 « Eorum (manichaeorum) similes qui, sub assertione naturalis peccati asserunt... » Noter que, comme Céleste, il admet la nécessité du baptême pour les enfants (n. 15 : « vel qui negat parvulos baptisma indigere detestamur) ». Mais, selon lui comme selon Céleste, le baptême n'arrachait pas les enfants à l'enfer ; il leur ouvrait seulement le royaume des cieux au lieu de la vie éternelle.
5. Tillemont, XIII, 752.
6. *Ib.*, p. 753.

un refuge et un appui. Mais le rescrit impérial, qui prononçait la peine de déposition et d'exil contre les partisans de l'hérésie, avait force de loi aussi bien à Constantinople qu'à Rome. Ils furent éconduits successivement de la capitale de l'Orient, de Thessalonique, d'Éphèse et d'Antioche. Ils ne trouvèrent d'asile que chez l'évêque de Mopsueste, le vieux Théodore, qui reconnaissait en eux ses enfants [1]. L'infatigable Julien employa les loisirs de l'exil à réfuter le traité de saint Augustin *sur le mariage et la concupiscence* [2]. Cependant, il nourrissait toujours l'espoir d'être entendu dans un concile universel. Après douze ans d'attente, ses désirs furent enfin réalisés. Vers 428, il était retourné à Constantinople et avait trouvé en Nestorius, sinon un partisan déclaré (le rescrit de l'empereur Honorius était toujours en vigueur), du moins un protecteur et un ami. En 431, l'empereur Théodose II ordonna à tous les évêques de se réunir à Éphèse pour juger le conflit qui avait surgi entre Nestorius et saint Cyrille d'Alexandrie. Julien, qui escomptait la victoire de son protecteur, se présenta avec confiance à Éphèse, pensant y trouver une tardive réhabilitation [3]. Vain espoir ! Malgré l'appui de la cour impériale, Nestorius fut condamné, et les pélagiens, qui s'attendaient à prendre part au triomphe de leur protecteur, furent enveloppés dans sa condamnation. Que devinrent ces dix-huit évêques qui s'étaient flattés de tenir tête au pape et à l'empereur ? Nous n'en savons rien. Quand ils descendirent dans la tombe, leur doctrine y descendit avec eux [4]. Ces chefs,

1. Tillemont, XIII, p. 754-757.
2. *Id.*, p. 818-819.
3. *Id.*, XIV, 440. Toutefois, le concile d'Éphèse n'entra pas dans l'examen de la doctrine. Il se borna à confirmer la sentence de déposition prononcée par Zosime contre les évêques pélagiens. Voir les textes dans saint Augustin (X, 1760).
4. Ceci ne veut pas dire que la propagande pélagienne s'arrêta brusquement en 420 ou même en 425. Voir plus loin.

en effet, n'avaient pas de soldats. Peu de controverses furent terminées aussi promptement. Et pourtant, celle-ci a une importance exceptionnelle qu'elle tient des écrits qu'elle a provoqués. Celui que nous avons vu rassembler des conciles, écrire au pape Innocent, écrire au pape Zosime, presser l'un d'agir, résister à l'autre, saint Augustin, n'était pas seulement un homme d'action, il était surtout un esprit spéculatif, un docteur. Après avoir écrasé les pélagiens par l'autorité de quatre conciles, de l'empereur et du pape, il se transporta sur le terrain théologique, rassembla les textes et accumula les raisonnements. Quand il dirigeait les conciles ou correspondait avec Rome, il n'était que le lieutenant du primat de Carthage, Aurèle [1]. Quand il rédigea ses nombreuses et vastes dissertations, il se montra à découvert, et travailla en son nom. Homme d'action, il infligea à ses adversaires une défaite irréparable. Controversiste et docteur, il instruisit, non ceux qu'il venait de vaincre, mais la postérité. Nous allons l'étudier maintenant sous ce nouvel aspect.

Rennes.

J. TURMEL.

1. En tête de la lettre 173 au pape Innocent se trouvent les noms des évêques qui ont pris part au concile de Carthage. Le nom d'Augustin ne figure pas sur cette liste. C'est qu'il n'appartenait pas à la province de Carthage. Il figure au huitième rang sur la liste des évêques du concile de Milève qui adressent la lettre 176 à Innocent, parce que ce concile représente la province de Numidie dont Hippone faisait partie. En tête de la lettre 177, le nom d'Augustin n'est que le quatrième sur cinq. Pourtant, ces trois lettres sont sorties de la même plume, qui n'est autre que celle d'Augustin. Le pape et l'empereur, de leur côté, adressèrent leurs réponses à Aurèle. Néanmoins, le véritable état des choses ne leur échappait pas. C'est ce que prouve le *post-scriptum* de la lettre impériale de 419, adressée à Aurèle dans saint Augustin, *Ep.* 201 : « Eodem tenore etiam ad sanctum Augustinum data ».

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

II. Époque moderne (*suite*). — 9. L'évêque de Mayence, Guillaume-Emmanuel de Ketteler, méritait à plus d'un titre la biographie que vient de lui consacrer un écrivain jésuite : Otto Pülf, *Bischof von Ketteler 1811-1877*, 3 vol. grand in-8 de 417, 441 et 403 pages, Mainz, Kirchheim, 1899. (Prix : broché 20 mark=25 francs). A vrai dire elle tombe dans l'excès par l'abondance et par la nature des détails qu'elle donne sur un personnage de demi-grandeur. A Mayence où Ketteler a exercé son ministère épiscopal, dans la province de Fribourg-en-Brisgau dont il a soutenu les droits pendant le *Culturkampf* badois, en Westphalie dont il est un rejeton, on lira peut-être avec intérêt de menus détails sur les tournées pastorales de l'évêque, des descriptions de cérémonies telles qu'on en trouve à foison dans les *Semaines religieuses* ; mais il est à croire que même les Allemands, au goût desquels le livre est accommodé, trouveront au moins superflue, sinon fatigante, la reproduction de lettres que ni le style ni la matière traitée ne recommandent particulièrement à l'attention, ou d'articles de journaux, qui ne font souvent que répéter, en leur langage incolore, ce qui a fait déjà l'objet d'un récit ou d'une appréciation de l'auteur lui-même. Avec un petit effort de composition ces douze cent soixante pages de texte serré et de grand format auraient été réduites d'un tiers, sans retrancher rien d'important pour l'édification ou pour l'instruction du lecteur. Qu'est-il besoin, par exemple, de raconter qu'un brave homme de Mayence aurait préféré que Ketteler fût consacré avant d'arriver dans sa ville épiscopale, et surtout de reproduire la longue lettre anonyme qu'il jugea utile d'écrire à cet effet au cardinal Geissel, archevêque de Cologne (I, p. 215-216) ? Pourquoi insérer le billet par lequel l'ex-roi de Bavière, Louis Ier, s'excuse de ne pouvoir contribuer à la restauration de la cathédrale de Mayence (I, p. 297) ? En serrant un peu la narration, l'auteur aurait évité de multiplier des subdivisions qui mettent un ordre plus apparent que réel dans son livre ; le lecteur qui croit suivre un ordre chronologique en lisant des têtes de chapitre comme celles-ci : *Incertitude d'avenir*, *Résolution définitive*, est dérouté lorsqu'il rencontre sous une rubrique des lettres, des confidences que leurs dates classent évidemment dans l'autre.

Ces imperfections ne détruisent pas le grand intérêt d'un sujet consciencieusement étudié, ni l'utilité d'un livre où l'histoire ecclésiastique

ira chercher de précieux documents sur les événements de premier ordre auquel Ketteler a pris une part active.

Né en Westphalie, le 25 décembre 1811, d'une famille chrétienne dont le chef avait encore vécu sous le régime du prince-évêque de Munster, Guillaume-Emmanuel, baron de Ketteler, parcourut jusqu'à l'âge de trente ans la carrière des jeunes gens de famille qui préfèrent à la vie militaire l'existence paisible des administrateurs ou des magistrats prussiens. Ses études aux universités de Goettingen, de Berlin, de Heidelberg, n'avaient rien eu de particulièrement brillant ; le souvenir le plus saillant en est celui d'un duel qu'il eut comme étudiant, membre du corps des Westphaliens, à Gœttingen, et où il perdit le bout de son nez. Sa vie semble avoir été cependant assez régulière à cette époque, et lorsqu'il fut entré dans les avenues de la magistrature, pour passer de là dans l'administration civile, il n'eut aucune peine à retrouver dans l'atmosphère familiale la piété de ses jeunes années. L'événement qui joua dans sa vie le rôle le plus décisif et d'abord le moins soupçonné, fut l'arrestation de Droste-Vischering, archevêque de Cologne, en 1837, et le Culturkampf en miniature qui en fut la suite. Les impressions qu'il ressentit alors ont laissé leur marque sur ses jugements et sur sa conduite pendant toute sa vie.

Tout d'abord, il donna sa démission de fonctionnaire, bien qu'il eût seulement une petite fortune, afin de ne point servir un État persécuteur ; c'est dans les loisirs et les irrésolutions de sa vie errante qu'il mûrit le projet d'entrer dans les ordres ; en 1841, il alla étudier la théologie à Munich ; en 1844, il fut ordonné prêtre à Munster, après une année de séjour dans le séminaire de cette ville. Vicaire à Beckum pendant deux ans, il fut ensuite curé à Hopsten, de 1846 à 1849, recteur de l'église Sainte-Hedwige à Berlin, de 1849 à 1850, avec mission de visiter et de gouverner les communautés catholiques dispersées dans le Brandebourg et la Poméranie et formant la Délégation apostolique placée sous la juridiction du prince-évêque de Breslau. C'est dans cette situation que vint le chercher le choix combiné du chapitre de Mayence et de Pie IX pour occuper le siège de saint Boniface.

Les événements de 1837, outre cette occasion extérieure de choisir un genre de vie particulier, donnèrent à Ketteler ou révélèrent chez lui la haine de l'absolutisme sous toutes ses formes. Il en fournit un témoignage dès 1848, lorsque la circonscription électorale dont sa paroisse faisait partie l'envoya comme député au parlement de Francfort : il choisit sa place à gauche. Toutefois les excès des démagogues lui ouvrirent les yeux sur les dangers d'une politique irréfléchie qui ne sait pas ménager les transitions ; d'autre part il n'inclina jamais vers le faux libéralisme qui fait consister la liberté dans l'exercice intermittent d'un droit électoral souvent illusoire, et qui transfère à la loi votée par une majorité tyrannique la majesté reconnue naguère au bon plaisir des souverains de droit divin. Sans rien avoir d'un déma-

gogue ni même d'un républicain, Ketteler s'établit fortement dans l'amour de la liberté qui respecte chez les minorités, politiques ou religieuses, les droits de l'homme à la liberté de conscience, et à toutes les autres libertés qui ne menacent pas la société elle-même.

A Francfort, il prit peu de part aux discussions de l'assemblée; mais il les suivit avec une attention soutenue; il dut peut-être à cette abstention politique l'autorité nécessaire pour prononcer un beau discours qui le mit définitivement en évidence, aux obsèques des députés morts dans l'émeute du 18 septembre 1848. Il assista à Mayence à la première assemblée générale des catholiques allemands, puis il prononça dans cette ville, en décembre 1848, une série de six sermons sur le rôle de l'Église dans la *solution de la question sociale*, et l'impression profonde qu'il produisit sur ses auditeurs contribua notablement à dériver vers sa personne l'attention du chapitre, lorsque le pape Pie IX eut cassé l'élection de Léopold Schmid, professeur de théologie à Giessen, d'abord choisi pour remplacer l'évêque Kaiser sur le siège de Mayence.

Devenu évêque, en 1851, dans un diocèse très amoindri, restreint aux provinces du grand-duché de Hesse-Darmstadt, travaillé par les schismatiques du catholicisme-allemand de Ronge, et peuplé seulement pour un tiers de catholiques, Ketteler s'appliqua tout entier à sa mission d'évêque-apôtre. Il continua d'être « curé de paysans », comme il disait lui-même, prêchant, confessant, pendant ses tournées pastorales, comme il avait fait à Hopsten, et régénérant son clergé par la continuité de son ministère et par son exemple. Il débute dans l'épiscopat en transférant à son séminaire de Mayence l'instruction théologique des candidats à la prêtrise, que depuis vingt ans l'on donnait exclusivement à l'université hessoise de Giessen. Pendant les 20 années de son ministère avant le Culturkampf, il multiplia les fondations religieuses : résidences de jésuites et de capucins, et congrégations de femmes de mainte provenance; mais, à partir du Culturkampf, la plupart de ces fondations disparurent encore de son vivant, à son grand chagrin; mais il conserva, et son diocèse conserva, après lui, avec un séminaire solidement organisé et pourvu de professeurs de choix, un clergé séculier instruit, populaire, dévoué à ses devoirs.

En dehors de son diocèse, Ketteler prit une grande part à la politique religieuse générale de l'Allemagne : en qualité de suffragant de Fribourg-en-Brisgau, son siège appartenait à la province ecclésiastique du Haut-Rhin, groupement un peu factice des catholiques de Bade, Wurtemberg, Hesse-Darmstadt, Hesse électorale, Nassau, Francfort, Hohenzollern-Sigmaringen. L'organisation ecclésiastique réglée en 1821 et précisée en 1827 par les bulles *Provida solersque* et *Ad dominici gregis custodiam* était contredite à des degrés divers par les législations civiles des différents États; il en résultait une difficulté extrême pour les évêques de s'entendre pour formuler

un programme commun de revendications. Le grand-duché de Bade où la population catholique était en majorité souffrait davantage d'une législation et de procédés gouvernementaux calculés pour entraver le plus possible l'administration de l'archevêque et la liberté de ses actes. La fermeté de Ketteler et la modération de ses vues éclatent tour à tour dans sa correspondance avec Hermann de Vicari, archevêque de Fribourg, et avec les évêques de Fulda, Limburg, ses proches voisins : il travaille à réunir les évêques en conférence (1852), et il parvient à faire élaborer de communes mesures, mais il déconseille énergiquement le recours des évêques au parlement fédéral où ils auraient l'air de se poser en dénonciateurs de leurs propres gouvernements ; il fait rédiger par une commission, à Mayence, la nouvelle réclamation des évêques en 1853, mais il se garde de revendiquer, comme tel de ses collègues, le droit exclusif de veiller à l'instruction et à l'éducation dans les écoles ; il demande seulement le droit d'y surveiller l'éducation religieuse. La mesure violente du gouvernement badois, interdisant à l'archevêque de Fribourg l'exercice de ses fonctions, dut bientôt être retirée (1854), et Ketteler fut désigné par Hermann de Vicari comme négociateur auprès de la cour de Karlsruhe ; des procédés peu courtois eurent bientôt écarté la personne de l'évêque de Mayence qui publia en mai sa brochure sur *Le droit et la protection légale de l'Église catholique en Allemagne*. En 1865, il essaya d'obtenir une intervention discrète de l'empereur d'Autriche auprès du grand-duc de Bade ; en 1867, il envoya au cardinal Antonelli un mémoire remarquable sur les affaires badoises (intégralement reproduit au t. II, p. 347-355) ; il y inscrivit des conseils dont le pape fit sa ligne de conduite dans les négociations engagées : la fermeté qu'il avait préconisée fut cause que le vieil archevêque put se donner, en la personne de Kuebel, un doyen de chapitre et un évêque auxiliaire, méritant toute confiance, et qui devint dans la suite (de 1868 à 1882) l'administrateur du diocèse, l'entente n'ayant pu se faire, après la mort de Vicari, sur le choix d'un archevêque.

Tandis que les menus incidents de ces querelles sont tombés rapidement à l'oubli, le renom de Ketteler a crû sans cesse pour son intervention dans la question sociale. L'auteur de la biographie a reproduit un certain nombre de textes, de lettres et d'extraits qui permettent de dégager la physionomie de Ketteler et de préciser son rôle dans le mouvement social des catholiques allemands. — Son grand mérite réside moins dans la compétence dont il aurait fait preuve en traitant des intérêts de la classe ouvrière, que dans son intelligence pratique des signes du temps. Il a été pour ses coreligionnaires un excitateur. Ses sermons de 1848, à Mayence, roulent sur la question sociale, le droit de propriété, la liberté, la destinée de l'homme, le mariage et la famille, l'autorité de l'Église catholique, autant de sujets maintes fois traités, et que l'orateur rajeunit moins par la nature des doctrines que par le ton avec lequel il les présente et par les préoc-

cupations dont il les accompagne : « Quelque importance que l'on accorde aux questions politiques et aux formes constitutionnelles des États, dit-il, ce n'est point en elles que résident les difficultés de notre situation. La meilleure des constitutions ne fournit ni travail, ni habit, ni pain, ni toit pour nos pauvres. Au contraire, à mesure que les questions politiques recevront leur solution, l'on s'apercevra davantage qu'elle n'était que la moindre part de notre tâche, et l'on verra la question sociale, avec toutes ses exigences, passer au premier plan et réclamer une solution à son tour. » D'avoir dit cela, à cette date, avec cette netteté et cette clarté, témoigne assez de la lucidité d'esprit de Ketteler, et de sa préoccupation constante d'observer, suivant son expression favorite, « les signes des temps ». Il en a donné une autre preuve dans la consultation politique donnée aux catholiques et aux hommes de sa classe, en 1867, dans le petit écrit de *L'Allemagne après la guerre de 1866* : il a clairement vu à cette époque que l'Allemagne se ferait par la réunion des États allemands sous le sceptre des Hohenzollern, et il a d'avance accepté les conséquences pratiques de la prédominance de la Prusse, tout en condamnant les moyens violents et injustes par lesquels M. de Bismark l'avait établie. La haine de l'absolutisme et l'amour de la liberté n'entraînait pas Ketteler à se dire républicain : il avait vu de près l'anarchie parlementaire et redoutait assez les fruits des gouvernements de parti issus de l'élection populaire, pour se réjouir de ce qu'en Prusse la monarchie avait bridé le Parlement et l'avait renfermé dans ses fonctions propres de pouvoir de contrôle. C'est l'expression de ses idées générales sur la liberté, sur l'autorité qui lui paraissent également nécessaires et sur le concours de l'Église à l'une et à l'autre qu'il présente dans son ouvrage de 1862 : *Liberté, Autorité et Église*, véritable programme politico-social, proposé aux chrétiens de son temps et surtout aux journalistes catholiques pour les diriger dans la mêlée quotidienne et leur tracer les grandes lignes de combat.

La question sociale qui avait éveillé la curiosité de Ketteler continua de l'occuper jusqu'à sa mort ; il encouragea les écrivains catholiques à l'étudier, et plus tard les députés du Centre à l'inscrire parmi les principaux objets de leur sollicitude. Lui-même, accablé du soin de son diocèse et des tournées pastorales dans le diocèse de Fribourg où il suppléait un archevêque de 90 ans, n'eut pas le temps de l'approfondir. Sa formation première ne lui avait fourni aucun point d'attache pour des études de ce genre : ses connaissances pratiques se bornaient aux observations et aux expériences de son ministère dans les populations rurales de la Westphalie et de la Hesse ; il les mit à profit dans les nombreuses fondations charitables qui signalèrent partout son passage ; mais la charité n'a pas le secret de la meilleure organisation ouvrière, non plus que des innombrables questions économiques et pratiques que la question sociale enveloppe et embrasse dans son infinie compréhension. Ketteler était trop modeste et avait un trop bon jugement

pour ne point s'en rendre compte. Après avoir résumé le fruit de son expérience dans la publication de son écrit sur *La question ouvrière et le christianisme*, en 1864, après avoir timidement essayé d'entrer en rapport avec Ferdinand Lassalle dont il approuvait quelques tendances, il dut renoncer à exécuter lui-même ses projets d'associations ouvrières et abandonner à des hommes du métier le soin d'essayer la fondation de sociétés ouvrières de fabrication, de consommation, la participation aux bénéfices, les banques populaires, etc. Ce qui ne l'abandonna jamais ce fut le noble souci de relever la condition de l'ouvrier en élevant la *classe ouvrière* en tant que classe, par l'action combinée de l'initiative individuelle, de l'influence religieuse, de la législation civile. Il écrit en 1870, 6 mai : « Je me fais trop vieux pour pouvoir travailler à résoudre chrétiennement les problèmes sociaux, et entreprendre les grands essais, tels que je les porte dans ma tête et dans mon cœur. Mais je me convaincs tous les jours davantage que ce sera l'une des plus grandes et des plus splendides tâches de l'avenir, si peu qu'on l'ait compris jusqu'à présent. », t. II, p. 434.

C'est encore la répulsion de Ketteler pour toute sorte d'absolutisme, son goût pour un heureux tempérament d'autorité et de liberté qui paraît donner l'explication de son attitude au concile du Vatican. Soit dans son écrit de 1869, *Le Concile général et son importance pour notre temps*, soit à la conférence des évêques allemands à Fulda, l'évêque de Mayence avait attesté sa foi personnelle à l'infaillibilité du pape lorsqu'il rend une décision dogmatique pour l'Église universelle ; mais dans sa pensée la déclaration solennelle de cette vérité religieuse ne devait être faite que si l'opportunité en était démontrée ; or, à la conférence de Fulda, aussi bien qu'à Rome où il se rendit au mois de novembre 1869, il se convainquit des grands inconvénients qui résulteraient pour l'Église de la déclaration, et ils lui parurent en dépasser les avantages. Avec sa loyauté ordinaire, il démentit de Rome tous les bruits malveillants que l'*Allgemeine Zeitung* répandait dans le monde sur l'attitude des évêques, et le pape l'en remercia par billet autographe du 21 février 1870 ; il se défendit énergiquement d'avoir « un parti arrêté d'opposition », mais il revendiqua le droit, au cours des débats, de discuter et d'agir « avec la virile sincérité et l'amour de la vérité qui convient à des évêques ». Ketteler signa deux pétitions le 2 janvier 1870 réclamant des modifications au règlement du concile, en vue d'obtenir pour les évêques une plus grande initiative, et proposant différentes mesures. Lorsque le deuxième projet de constitution dogmatique sur l'Église fut distribué (février 1870) il fit rédiger et remettre aux Pères un contre-projet à la première partie de la constitution, qui avait trait à l'Église ; il fut écarté sans venir en discussion. La deuxième partie du projet concernait la doctrine de la primauté pontificale et l'infaillibilité ; dans les observations écrites que Ketteler rédigea pour les Pères du concile, il demandait la suppression du chapitre sur l'infaillibilité, « une semblable définition de foi, insuffi-

samment motivée, devait être grandement nuisible et ne point apporter le fruit que l'on s'en promettait » ; enfin il demandait que le décret ne fût adopté que moyennant « l'unanimité morale des Pères du concile » et il qualifiait de « véritable crime contre l'Église — *ein wahres Verbrechen* » — tout autre mode d'agir dans le cas d'une définition de foi (pièce reproduite au t. III, p. 74-75). Parmi les approbateurs notables de ses observations, Ketteler compta Héfélé, le savant historien des conciles, évêque de Rottenbourg. Plus tard lorsqu'il fut décidé de mettre en délibération les chapitres concernant le pontife romain en leur donnant un tour de faveur, Ketteler rédigea la protestation contre cette interversion dans l'ordre des matières primitivement prévues ; elle fut signée par 71 évêques et présentée le 8 mai 1870. Le 23 mai Ketteler prit la parole au sein du concile pour combattre le projet de définition. Indépendamment de la question d'opportunité, il éleva deux difficultés principales contre le dogme, tel qu'on le proposait à l'assemblée : tout d'abord, même en admettant l'infaillibilité personnelle du pape, il déclara qu'il lui semblait au moins « douteux que la démonstration théologique de cette doctrine eût atteint le point d'achèvement qui est nécessaire pour une définition ». En second lieu, il exprima ses craintes sur les conséquences théoriques et pratiques que l'on déduirait un jour de la définition : le rôle des évêques comme « témoins et juges dans les choses de la foi » ne serait-il pas amoindri ou pratiquement méconnu ? la valeur que l'on attacherait désormais de fait à tout acte pontifical quel qu'il soit ne pousserait-elle pas l'Église à se dépouiller tous les jours davantage de son caractère de « monarchie tempérée » pour prendre la forme d'une « monarchie absolue » : « Toute la difficulté, dit-il, consiste à définir la primauté du pontife romain de manière que les droits divins et la puissance que les évêques ont reçue du Christ en la personne des apôtres, n'en paraissent pas amoindris, et, d'autre part, que ceux-ci soient sauvegardés de telle façon que les prérogatives divines du pontife romain et l'obéissance qui lui est due ne soient aucunement diminuées. » Si donc l'on procédait à une définition, pour inopportune qu'elle fût, il fallait procéder en même temps à la définition des pouvoirs et des droits des évêques. Ce dernier point tenait fort à cœur à Ketteler. Après le concile, quand il eut publié les décrets et les définitions de l'assemblée, il lui sembla toujours qu'au chapitre sur le pontife romain il manquait une contre-partie non moins indispensable pour un enseignement complet et harmonieux de la constitution de l'Église.

Parmi les notes rédigées par Ketteler au cours des séances conciliaires, on a conservé celle qu'il consacre au discours de Manning, le plus ardent tenant de l'infaillibilité, et qu'il termine ainsi : « Toute la manière de voir de Manning [est] radicalement protestante (*urprotestantisch*). Pur subjectivisme. *Une* seule idée favorite : avec elle se tient où tombe toute Église. Sur cette idée, l'Église est à vrai dire construite. Pas trace d'un développement objectif. Rien que des affirmations et *petitio principii* ».

Ketteler signa la protestation très vive de 81 évêques de la minorité contre la clôture de la discussion générale. Dans la discussion des articles, Ketteler reprit la parole le 25 juin contre le paragraphe spécial de l'infaillibilité. A mesure que l'époque du vote définitif approchait, il se demandait compte à lui-même, par écrit, de ses pensées et de ses sentiments. L'on voit, par ses notes intimes, que tous ses scrupules se concentrent sur les passages des définitions dogmatiques qui prêtent à une interprétation favorable à l'absolutisme du pape faute d'être suffisamment tempérées par la déclaration corrélative des droits des évêques particuliers et des privilèges de l'épiscopat réuni, considéré en corps. Dans le vote sur l'ensemble de la constitution *de Romano Pontifice*, rendu en congrégation générale du 13 juillet, Ketteler émit un *non placet* avec 87 de ses collègues. Le 15 juillet, il se rendit en députation auprès du pape avec les archevêques Darboy de Paris, Ginoulhiac de Lyon, Simor de Grau, Scherr de Munich, et avec Rivet, évêque de Dijon, pour demander au nom de la minorité certaines concessions, dans la rédaction, en vue de réunir la totalité des voix en faveur de la définition. La tentative de la minorité ayant échoué auprès du pape, les évêques opposants s'abstinrent de prendre part soit à la congrégation générale du 16 juillet, soit à la séance solennelle du 18 juillet où la définition fut enfin votée. Ketteler écrivit au pape le 17 juillet pour lui annoncer qu'il ne prendrait point part au vote afin de ne point être obligé de prononcer un *non placet*, mais qu'il se soumettrait aux décisions du concile comme s'il avait voté pour la définition. Il partit le soir même pour Mayence, comme il en avait sollicité et obtenu la permission. Il promulgua dans son diocèse les décrets du concile et travailla de son mieux à empêcher les maux que les vieux-catholiques et M. de Bismarck essayèrent de causer à l'Église. Six mois après, il exprimait les motifs de sa conduite et les résumait brièvement : il n'avait pas rendu un *non placet*, parce qu'il croyait à l'infaillibilité du pape ; il n'avait pas davantage émis un *placet*, « premièrement, disait-il, parce que je croyais la résolution inopportune ; secondement, parce que je souhaitais certaines additions de nature à éviter les malentendus ; troisièmement, parce que j'étais d'avis que la doctrine sur l'Église devait être présentée au monde par le concile dans son intégrité, et non pas seulement dans l'une de ses parties ». Les événements qui suivirent le concile ne changèrent rien à ces vues de Ketteler, qui maintint toujours avoir usé à Rome de son droit et accompli son devoir. Les évêques de la majorité, d'ailleurs, malgré la vivacité de certaines controverses et l'amertume de quelques propos, ne purent jamais reprocher à Ketteler ni une intrigue ni une démarche dont celui-ci aurait eu à rougir ou à s'excuser.

Ketteler mourut, hors de son diocèse, chez les Capucins de Burghausen, le 13 juillet 1877, en revenant d'un dernier voyage à Rome. Par ces quelques notes, on jugera sans trop de peine de l'intérêt de la

biographie écrite par le R. P. Pfülf, et du genre de ressources que son ouvrage offrira aux amateurs d'histoire ecclésiastique moderne et pour ainsi dire contemporaine. L'œuvre est un peu touffue, l'auteur ayant préféré la surabondance afin d'éviter le reproche d'avoir soustrait quelques documents intéressants à la connaissance de l'historien. De la publication intégrale de tant de morceaux, Ketteler sort grandi dans l'estime des lecteurs. Il avait un tempérament très porté à la colère et à la violence ; on retrouvait encore chez l'évêque l'enfant qui, à la chasse, se couchait par terre de désespoir lorsqu'il avait manqué son gibier ; mais on ne peut qu'admirer l'humilité touchante avec laquelle il reçut les plaintes respectueuses et les remontrances de son chapitre au sujet de quelques scènes un peu trop vives dont ses prêtres avaient eu à souffrir.

10. Nous passons d'Allemagne en Angleterre avec M. Thureau-Dangin, de l'Académie française. Dans un beau et bon livre, il nous retrace la première partie de *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle* (1 vol. in-8, de 333 pages. Paris, Plon-Nourrit, 1899, prix : 7 fr. 50). Le sujet de l'ouvrage et le titre même du livre rappellent *L'histoire de la Renaissance du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle* que l'abbé de Madaune avait publiée en 1896, en refondant un livre plus ancien dont le héros principal était le converti Spencer. Hâtivement écrit, mal composé, rempli d'erreurs de détail et de préoccupations étrangères à l'histoire, le livre de M. de Madaune eut cependant quelque succès, parce qu'il était seul à présenter au public français un tableau d'ensemble des événements religieux et de l'essor inattendu de la religion catholique en Angleterre au XIXe siècle. En traitant le même sujet, après la publication des ouvrages considérables de M. Purcell sur le cardinal Manning et de M. Wilfrid Ward sur le cardinal Wiseman, M. Thureau-Dangin a pu l'embrasser plus complètement et y introduire, avec l'agrément d'un style sobre et élégant, l'ordre et la clarté qui naissent d'un heureux effort de composition. Il n'a point prétendu faire de découvertes dans le champ qu'il parcourait, mais coordonner dans un récit vivant les résultats des nombreux ouvrages, mémoires, biographies, correspondances et histoires partielles, dont le mouvement religieux d'Oxford et ses partisans ont été l'objet dans ces dernières années. La première partie, la seule parue jusqu'à présent, a pour titre : *Newman et le mouvement d'Oxford*. Newman est le personnage principal, et, si l'on peut ainsi parler, le motif central de toute cette histoire ; il personnifie le mouvement d'Oxford et, par son évolution religieuse intime, lui prête un intérêt dramatique, en même temps que sa signification religieuse. Aussi l'auteur a-t-il soigneusement évité le défaut dans lequel était tombé M. de Madaune en faisant continuellement intervenir dans le récit un personnage aussi secondaire que le P. Ignace Spencer, dont l'action, en dehors du courage qu'il soufflait à Wiseman, a été peu sensible dans les événements et d'ordre plutôt mystique ; la formation intellec-

tuelle de Newman, ses incertitudes religieuses, son activité à Oxford comme *fellow* du collège d'Oriel, et son ministère comme curé de Sainte-Marie, ou église de l'Université, jusqu'à l'époque du voyage en Italie et en Sicile, sont présentés dans le chapitre d'introduction : Avant le mouvement. Les débuts du mouvement (1833-1836) et l'apogée (1836-1839) forment ensuite deux chapitres auxquels succèdent ceux de la crise (1839-1843) et du dénoûment (1843-1845). C'est toujours Newman qui les remplit de sa personne ; il écrit un grand nombre de *tracts*, il groupe les bonnes volontés, anime de son esprit les disciples, et travaille à créer un mouvement moral de sanctification personnelle en même temps qu'un retour des esprits vers un système ecclésiastique plus cohérent que l'ancien anglicanisme, asservi à l'État, indifférent aux doctrines, et dérivant doucement vers le pur protestantisme. Quelque intérêt qui s'attache aux conversions individuelles de plusieurs disciples, c'est l'effort gigantesque de Newman pour constituer une théologie à l'anglicanisme dans sa situation intermédiaire — *via media* — entre le catholicisme et le protestantisme, et l'impossibilité où il se trouve de s'ancrer à aucun point solide dans la marche logique qui l'entraîne à l'opposé de ses sympathies et de son cœur vers le catholicisme, qui concentre l'attention et fait l'unité de cette dramatique histoire. Les autres personnages ne viennent à paraître qu'en raison de leurs rapports avec Newman, et en proportion de l'influence qu'ils ont eu sur son esprit et sur sa conduite : dans les débuts, c'est Keble, auteur des poésies du *Christian Year*, et de ce fameux sermon sur l'Apostasie nationale qui sert à dater d'une façon si heureuse le mouvement ; c'est Froude, Richard Hurrell Froude, l'ami de cœur de Newman, le conseiller, dont l'action discrète, peu sensible au public, est si puissante sur l'âme de Newman ; ce sont Palmer, Perceval et Rose, collaborateurs de la première heure, et colporteurs bénévoles des feuilles volantes qui se répandirent sur l'Angleterre pendant plusieurs années. Quand le mouvement arrive à son apogée, Wiseman fait son apparition discrète, car ses conférences de 1835-1836 ont une influence sur la marche générale des esprits en Angleterre aussi bien que ses articles de la Revue de Dublin sur l'évolution religieuse de Newman. Ward est un disciple de la deuxième heure, un peu tapageur et bouffon, mais d'une verve débordante et d'une logique endiablée, et qui s'attache aux flancs de Newman et le stimule sans relâche. A l'époque de la crise marquée par les tribulations de Newman à l'occasion du tract 90 et par sa retraite à Littlemore, il se fait un premier départ entre les amis demeurés anglicans et ceux qui inclinent vers le romanisme : Williams et Rogers s'éloignent de lui, tandis que ses disciples les plus avancés le rejoignent à Littlemore ; tel Augustin jadis, à Cassisiacum, se préparait avec son frère Navigius, son fils Adéodat, son ami Alype, ses disciples Licentius et Trygetius à recevoir le baptême, tel Newman retiré à Littlemore, avec Saint-John, Dalgairns, Bowles et Stanton,

se dispose à entrer dans le catholicisme ; seulement Augustin, dans sa retraite des environs de Milan, s'abandonnait sans scrupule à l'ivresse des conversations philosophiques et religieuses, ayant déjà pris jour avec saint Ambroise pour son baptême ; tandis que Newman, ayant consacré de longues années à l'examen des difficultés qui le troublaient et le chassaient de l'anglicanisme, demeurait plus volontiers silencieux avec ses disciples, priait dans un profond recueillement, et, placé entre les hésitations d'un esprit douloureusement circonspect et les impulsions d'une conscience inquiète autant que délicate, subissait jusqu'au dernier jour les tortures d'une véritable agonie.

A travers toute cette histoire poignante, passe et repasse la figure sereine et grave de Pusey, l'un des plus anciens amis de Newman et le plus solide soutien de l'école d'Oxford ; après la sécession du chef des *tractariens*, il restera le continuateur et le promoteur du mouvement au sein de l'église anglicane ; le *puséysme* grandira sous sa direction au point de dépouiller un jour le nom d'un chef particulier, pour devenir le ritualisme contemporain. C'est la seconde phase du mouvement dont M. Thureau-Dangin nous a promis et nous doit désormais l'histoire. Dans le beau livre qu'il vient d'écrire, il n'a prétendu que tracer une esquisse générale et non pas détailler l'aventure d'âme de chacun des membres de l'école tractarienne ; il n'a pas songé davantage à présenter l'analyse, le résumé théologique des écrits publiés à l'occasion du mouvement ; le seul écrit de Newman qui soit abondamment mis à profit et fréquemment cité (en dehors de sa correspondance) c'est l'apologie, dont la traduction française a paru autrefois sous le titre d'*Histoire de mes opinions religieuses*. L'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, par exemple, et les *Tracts* eux-mêmes, ne sont mentionnés avec l'indication très rapide de leur contenu que dans la mesure de l'influence qu'ils ont exercée extérieurement sur les hommes qu'ils mettaient en conflit, ou secrètement sur les décisions intimes de Newman. Ainsi l'histoire du mouvement d'Oxford, en se disposant autour de la personne de Newman sous peine de n'offrir que le tableau d'une mêlée confuse, ne tient pas lieu de la monographie particulière de ce grand homme. Bien des travaux d'approche ont été exécutés ; mais nul ne sait encore qui sera l'historien-théologien capable d'écrire sur Newman un ouvrage digne de l'homme et de son œuvre. Pourquoi cet historien ne serait-il pas le R. P. Brémond qui vient de publier sur les affaires anglaises le beau livre de *l'Inquiétude religieuse* ?

11. Parmi les personnages que M. Thureau-Dangin a rencontrés sur son chemin, il n'en est point, du côté catholique, de plus important que Wiseman, dont la personne et l'œuvre ont fourni à M. Wilfrid Ward, fils de l'ancien disciple de Newman, le sujet d'un ouvrage considérable : W. Ward, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, Londres, Longmans and Green, 1900, 2 vol. pet. in-8 de 579 et 656 pages (Prix 20 shelling = 25 francs). Les matériaux en ont été recueillis tout à loi-

sir dès la mort de Wiseman, par son successeur, le cardinal Manning, puis par le R. P. Morris qui mourut avant d'avoir pu les mettre en œuvre. Nul n'était plus qualifié que M. Ward, l'auteur de divers ouvrages sur le mouvement d'Oxford et le biographe de son propre père, pour entreprendre de raconter la carrière et de décrire l'œuvre de l'homme qui eut la plus grande part, avec Newman, et en même temps que lui, à la Renaissance du catholicisme en Angleterre. Né à Séville le 2 août 1802 de parents anglais Wiseman vécut ses trois premières années en Espagne, jusqu'à la mort de son père, et fut ramené en 1805 en Angleterre. Sa mère le mit au collège catholique d'Ushaw à l'âge de huit ans ; des méthodes d'éducation compressive y étaient en honneur et ne favorisèrent point l'épanouissement des facultés et du caractère du jeune homme qui eut la chance d'être compris en 1818 dans la première fournée d'élèves envoyés d'Angleterre à Rome pour y relever de ses ruines le collège anglais. La Ville Éternelle, miraculeusement rendue à sa destination après des épreuves comme la papauté n'en avait pas connu depuis des siècles, fit une impression profonde sur son esprit et sur sa sensibilité : un régime d'éducation plus libéral, l'entretien des savants ou des hommes politiques dont Rome était alors le rendez-vous, le spectacle des ruines anciennes que les fouilles mettaient au jour, le parfum de la Rome chrétienne, le charme d'un paysage sans pareil, où les impressions d'une nature grave et pittoresque soulignaient les leçons des monuments à demi écroulés, tout concourait à développer à la fois l'intelligence, le cœur, l'imagination mystique, la foi, la science du jeune homme. Le doctorat romain s'obtient par des études moyennes. Wiseman le conquit à vingt-deux ans et s'empressa de se tourner vers l'archéologie chrétienne et l'étude des langues orientales. Ses *Horae syriacae*, qui renferment une étude philologique d'une version syriaque monophysite de l'Ancien Testament, le rendirent célèbre à vingt-cinq ans. Sa notoriété précoce le désigna au choix du pape comme prédicateur anglais et bientôt comme vice-recteur et recteur du Collège anglais, et à l'attention des hommes qui venaient à Rome soit d'Angleterre, comme Newman et Froude, soit d'autres pays comme Lamennais, Lacordaire, Montalembert.

En 1835, Wiseman se rendit en Angleterre, et, donnant aux catholiques l'exemple de l'assurance et de la largeur d'esprit dont il convenait de faire preuve, il prêcha dans la chapelle de Sardaigne et dans l'église de Moorfields des conférences apologétiques d'où les controverses directes se trouvaient bannies aussi bien que l'âpreté de ton et le souvenir aigri des persécutions passées. Le retentissement de cette prédication nouvelle marque le début d'une ère de rajeunissement dans le catholicisme en Angleterre et d'un mouvement qui se développera parallèlement au mouvement d'Oxford sous l'impulsion et la surveillance de Wiseman.

Cette année de 1835 à 1836 décida de la carrière de Wiseman. Il abandonna les études pour employer son activité, ses talents, son

extraordinaire facilité au service de la propagande catholique dont la visite de Newman et de Froude à Rome, en 1833, lui avait fait entrevoir pour la première fois le prochain et magnifique avenir. Avant de retourner à Rome, il fonda la *Revue de Dublin*, de concert avec O'Connell, et sa plume valut au nouvel organe du catholicisme cette influence précieuse qui s'appelle l'autorité. De 1836 à 1840, Wiseman réside à Rome, mais son cœur est en Angleterre où il va faire une campagne en 1839. C'est de cette année que date l'article sur saint Augustin et les donatistes qui troubla si profondément Newman. On s'est demandé comment Newman, qui connaissait l'histoire du donatisme et les principaux arguments que Wiseman faisait valoir, avait ressenti un choc si violent à la lecture de l'article. Les progrès de la pensée de Newman et le développement de ses propres principes avaient sans doute mûri en lui, à son insu, les conclusions que l'extrême vigueur logique de Wiseman dévoilait tout d'un coup, sur l'impossibilité de se maintenir dans l'anglicanisme de la *via media* sans encourir aussitôt le même genre de reproches et de condamnations que le donatisme.

Le séjour de Wiseman à Rome en 1839 fut de courte durée. L'Angleterre le rappelait. Il y retourna en qualité de vicaire apostolique, coadjuteur de Mgr Walsh et président de ce collège d'Oscott qui devint le quartier général des rares catholiques animés d'un esprit nouveau à l'endroit des protestants et des tractariens. M. Ward reprend le récit du mouvement d'Oxford, mais du point de vue spécial du rôle rempli par Wiseman pour le diriger discrètement vers son point d'aboutissement logique : la réunion avec l'église catholique romaine. Une admirable lettre de Wiseman sur l'infériorité des catholiques témoigne de la vivacité de son espérance en un renouveau de culture intellectuelle et de ferveur morale qui serait dû à l'accession des théologiens d'Oxford. Deux chapitres surtout de la vie de Wiseman méritent une attention particulière : dans un chapitre sur les *Papistes Anglais*, M. Ward raconte les épreuves des catholiques anglais depuis la Réforme, et dégage la philosophie générale de leur histoire pour expliquer leur tendance à se replier sur eux-mêmes dans une invincible défiance du protestantisme anglican et à se tenir à l'écart du mouvement des idées libérales dont leur cause était pourtant appelée à bénéficier la première. Grâce à sa transplantation à Rome, dès 1818, Wiseman avait pu échapper à l'influence déprimante du milieu catholique anglais. Lorsqu'il revint en Angleterre après quinze et vingt ans de cosmopolitisme encore accru par ses voyages en Autriche, en Belgique, en France, il apportait à la tâche une fraîcheur d'impression, une absence de préjugés, un optimisme de bon augure qui doublaient son courage, son crédit et son influence. Un autre chapitre, très précieux à consulter, a pour titre *L'Angleterre et le mouvement catholique*. L'auteur y analyse avec beaucoup de soin et de sagacité les différents éléments qui étaient de nature à concourir à la renais-

sance religieuse, mais qui risquaient aussi de se contrarier et de se détruire : la tendance de Newman vers Rome s'associe chez lui à une répulsion profonde pour O'Connel et pour les libéraux qui comptent dans leurs rangs un grand nombre d'incrédules. Le libéralisme, dont les Irlandais acceptaient l'alliance, conduisait théoriquement à l'agnosticisme : ses applications pratiques entraînaient la neutralité religieuse de l'État et favorisaient chez ses sujets l'indifférence. Certains catholiques héréditaires faisaient mauvaise figure soit au torysme persécuteur d'autrefois, dont Newman, à Oxford, attendait la restauration de l'Église anglicane et le maintien de ses privilèges, soit au libéralisme dont ils avaient bien pu accepter l'émancipation politique, mais qui menaçait, semblait-il, toute foi religieuse. D'autres catholiques boudaient volontiers le Saint-Siège, héritiers sans le savoir de la rancune laissée par les souvenirs de son ancienne politique en Angleterre. Au milieu de ces courants contraires, Wiseman navigue avec une adresse merveilleuse : il modère O'Connel, tout en adoptant son programme libéral ; il accorde à Newman que le libéralisme pur n'est pas un idéal, et il prend ses précautions contre ses conséquences possibles en ranimant la fidélité au Saint-Siège ; il exhorte les catholiques à ne point chicaner les anglicans sur des détails, mais il pousse ceux-ci à fond sur leur position « schismatique » ; il pratique une politique de conciliation en s'inspirant des vues générales que Montalembert et Lacordaire s'attachaient à faire valoir en France, et, plus heureux que ses deux illustres amis, il trouvait dans la constitution sociale et politique de l'Angleterre un terrain déblayé qui lui permit de les faire triompher.

Après dix années d'épiscopat en Angleterre, Wiseman devenu au printemps de 1849 vicaire apostolique du district de Londres, reçut la nouvelle de sa promotion au cardinalat (mai 1850), avec la perspective pénible de quitter son œuvre de prédilection pour aller s'ensevelir à Rome dans une congrégation. Il écrit au Dr Russell : « A consulter les sentiments humains, tenir la barre du navire dans la capitale de ce royaume, au milieu d'une telle crise, quand l'Église voit s'ouvrir devant elle toutes les perspectives est une situation plus haute que celle d'être une unité dans une Congrégation où l'on peut donner un vote en faveur de ce que l'on croit juste. » Wiseman fut créé cardinal du titre de Sainte-Pudentienne le 30 septembre 1850 ; mais au lieu de rester à Rome il revenait en Angleterre dont la hiérarchie catholique était rétablie par un bref du 30 septembre et il annonçait cette restauration aux catholiques anglais le 7 octobre par une lettre pastorale datée du 7 octobre *Hors la porte Flaminienne*. Le peuple anglais fut quelque peu ébahi d'apprendre que le pape créait des circonscriptions territoriales en Angleterre, érigeait des titres épiscopaux, et notamment un archevêché de Westminster, dont le titulaire, Wiseman, déclarait sans ambages qu'il *gouvernerait* les comtés de Middlessex, Hereford et Essex comme Ordinaire, et ceux de Surrey, Sussex, Kent, Berkshire et Hampshire avec les îles annexées, comme administrateur, avec juridic-

tion ordinaire. En présence de gens ignorants du langage ecclésiastique, ces expressions étaient imprudentes, en ce qu'elles paraissaient impliquer une sorte de droit souverain du pape et des évêques sur des territoires anglais plutôt qu'une juridiction purement spirituelle sur les âmes qui voulaient la reconnaître. Elles déchaînèrent une opposition violente qui occasionna des troubles dans la rue. En maint endroit Pie IX et Wiseman furent brûlés en effigie. Wiseman qui avait soulevé la tempête sut aussi la calmer par son magifique *Appel au peuple anglais*, à son bon sens, à son esprit de justice, à son amour de la liberté. Dans une brochure longuement méditée en voyage, promptement rédigée à son arrivée à Londres, il explique clairement le sens et la portée des mesures prises à Rome et qu'on avait d'ailleurs fait pressentir au gouvernement anglais. L'orage apaisé, Wiseman prit possession de son siège, et durant une administration de quinze années, parmi des froissements de personnes, inévitables dans une organisation en voie de s'établir, mais douloureux pour une sensibilité aussi délicate que la sienne, il s'appliqua à poursuivre l'œuvre qu'il avait si heureusement dirigée jusqu'alors. Vers la fin de sa vie, affaibli par des maladies, il subit l'influence de Manning et de son absolutisme. Aussi peu apte à s'intéresser à la routine d'une administration diocésaine que d'un collège, il resta comme archevêque de Westminster, ce qu'il avait été à Oscott, un pasteur très zélé pour les âmes, le conciliateur des tendances opposées des évêques et des catholiques anglais, le suprême modérateur de la politique religieuse. Wiseman mourut pieusement, le 15 février 1865, à Londres qui lui fit des obsèques si solennelles que le *Times* les comparait aux funérailles de Wellington.

Un excellent chapitre sur Wiseman intime livre quelques secrets de cette âme affectueuse, sujette à d'incroyables alternatives de timidité et de hardiesse, de froideur et d'exubérance joviale, de découragement et de confiance. Il aimait la pompe et la magnificence, l'éclat des cérémonies liturgiques; mais il était dans son privé d'une vraie simplicité, aimant la vie et ses manifestations, aimant l'amitié et souffrant parfois de ne pas la rencontrer ou de ne pas mieux savoir la provoquer, ravi de se mêler aux enfants qui lui grimpaient sur les épaules ou jouaient des petits drames composés par lui à leur intention, se plaisant aux gambades de sa chienne Minna, à la société d'un dogue ou d'un caniche, raffolant de musique qu'il appréciait en connaisseur délicat. Tous ces traits de nature s'alliaient à un grand fonds de convictions surnaturelles qui ordonnaient ses actions en vue d'un but élevé et qui dictaient la ligne générale de sa conduite. L'ouvrage de M. Wilfrid Ward est en vérité excellent, l'un des meilleurs que nous ayons sur l'Église catholique au XIXe siècle.

Une traduction française en a été promptement entreprise et menée à bon terme : Wilfrid Ward, *Le cardinal Wiseman, sa vie et son temps (1802-1865)*, traduit de l'anglais par l'abbé Cardon, Paris, Lecoffre, 1900, 2 vol. in-12 de 627 et 602 pages (Prix : 8 francs). Le style est

un peu tendu, les constructions se ressentent parfois de l'original anglais; mais la traduction paraît fidèle. Elle abrège un peu, quand la correspondance envahit et menace de faire perdre le fil du récit biographique. Certaines pièces sont renvoyées sans inconvénient aux appendices de l'ouvrage qui fait grand honneur à M. Cardon. Exprimons pourtant le regret qu'il n'ait point imité M. Ward en composant un index alphabétique des noms propres, excellente habitude des écrivains anglais et allemands et qu'il faut à tout prix introduire en France pour les ouvrages d'histoire. On ne s'explique pas non plus pourquoi l'éditeur français n'a pas joint au livre un portrait de Wiseman, alors que l'éditeur anglais en a reproduit deux.

12. Comme l'Angleterre, la France a eu sa Renaissance religieuse au XIXe siècle, et c'est l'histoire de l'un des principaux auteurs du Réveil catholique que le R. P. LECANUET, prêtre de l'Oratoire, a entreprise et dont il a publié les deux premiers volumes : *Montalembert* : tome I, *Sa jeunesse* (*1810-1836*); tome II, *La liberté d'enseignement* (*1835-1850*), 2 vol. in-8, de 506 et 519 pages, Paris, Poussielgue, 3e éd. 1900 (prix : 10 fr.). La carrière du comte Charles de Montalembert depuis ses premiers pas dans la vie publique jusqu'au vote de la loi qui assurait la liberté de l'enseignement s'est écoulée tout entière au service de l'Église; en même temps que son historien nous dévoile les secrets d'une jeunesse singulièrement pure, vouée aux plus nobles préoccupations de la charité ou de l'étude, au culte enthousiaste des lettres, de l'histoire et de la philosophie, il écrit aussi un chapitre d'un intérêt passionnant de l'histoire de l'Église de France, en racontant la touchante rencontre du jeune Montalembert dans sa fleur, de Lamennais et de Lacordaire. La création de l'*Avenir*, l'effort de ses rédacteurs pour scinder le catholicisme et les partis politiques; leur confiance généreuse dans les idées de liberté et de justice pour la rénovation du monde; leur ambition de donner à l'Église la direction des peuples dans l'ère nouvelle où la Révolution les a fait entrer; leur ardeur à réclamer pour leurs croyances le bénéfice de toutes les libertés modernes; leur enthousiasme en faveur de l'émancipation chrétienne des peuples et de toute sorte de réformes politiques et sociales; leurs revendications un peu confuses, où les idées les plus justes côtoient les chimères les plus impraticables; tout ce vaste effort, tumultueux, puissant, entrepris avec passion, poursuivi parfois avec violence, un peu prématuré, mais d'une noblesse, d'une élévation sans égale, remplit la jeunesse de Montalembert, le lie avec Lacordaire de l'amitié la plus tendre, le soumet enfin et l'inféode en quelque sorte à l'action prenante et dominatrice de Lamennais jusqu'après la douloureuse rupture de cette âme véhémente et altière avec l'Église. Participation de Montalembert à la tentative de rénovation religieuse, entreprise de concert avec Lamennais et Lacordaire, efforts désespérés du jeune pair de France pour maintenir son maître, son ami, son « père » dans la ligne catholique de leurs premières ambitions, après l'avortement de

leurs espérances : nulle part les deux actes de ce drame n'avaient été présentés avec cette lucidité d'exposition, cette abondance de faits et de détails. L'on pourrait souhaiter que la parole fût moins donnée à Lacordaire et plus fréquemment à Montalembert ; mais ce dernier nous a plus fidèlement conservé la correspondance de son ami, que Lacordaire celle du sien ; et il faut parfois se contenter de l'écho des sentiments du héros chrétien, heureux qu'il nous soit renvoyé par un Lacordaire. Quelques-unes des lettres capitales de Montalembert à Lamennais sont longuement reproduites ; à défaut du livre approfondi sur Lamennais qui nous manque encore et que devrait écrire M. Roussel, elles éclaireront l'historien sur les angoisses intimes du maître et du disciple. Montalembert reconquiert son indépendance intellectuelle et morale, il échappe au sortilège par sa soumission à Rome en 1834, à l'époque même où il travaille à un ouvrage sans rapport direct avec les questions politiques qui l'ont occupé jusqu'alors ; il publie en 1836 la *Vie de sainte Élisabeth de Hongrie*. Il assistait la même année à la dernière communion de son ami Albert de la Ferronnays, à la conversion d'Alexandrine, la femme d'Albert, l'héroïne du *Récit d'une sœur* ; deux mois après, il épousait Mlle de Mérode (16 août 1836) et partait avec elle pour Rome où il est reçu par Grégoire XVI.

Le second volume contient le récit des luttes du parti catholique sous la monarchie de Juillet et sous la seconde République, jusqu'au vote de la loi sur la liberté d'enseignement. Lamennais en est absent, mais d'autres personnages se disputent sa place dans la phalange des héros catholiques ; à Montalembert et Lacordaire viennent s'adjoindre Dupanloup, Falloux, Veuillot, enfin Ravignan, dont le rôle extérieur est moins apparent, mais dont l'influence s'établit par la supériorité de son bon sens et par l'élévation de sa nature morale. L'auteur n'a rien caché des divisions, des fautes du parti catholique, mais sans s'y appesantir et en évitant soigneusement tout ce qui pourrait envenimer ou rouvrir d'anciennes blessures. Il sait allier la franchise à la prudence. Il aura besoin de l'une et de l'autre pour respecter les droits supérieurs de la vérité historique dans la dernière partie de la vie de Montalembert. Ce troisième volume, déjà annoncé comme devant bientôt paraître renfermera l'histoire de Montalembert et par concomitance l'histoire de l'Église sous le second Empire.

13. Un historiographe bien connu vient d'entreprendre un travail de statistique sur l'activité comparée de la France et de l'Allemagne, dans le domaine des missions catholiques : A. Kannengieser, *Les Missions catholiques, France et Allemagne*, 1 vol. in-12. Paris, Lethielleux (prix : 3 fr. 50). L'ouvrage n'est pas un livre de lecture, c'est un livre à consulter comme une mine de renseignements. Indiquons brièvement ce qu'on y trouve : premièrement un tableau du personnel des prêtres, religieux et religieuses qui sont envoyés par la France et par l'Allemagne dans les missions catholiques : par missions catholiques, l'auteur entend d'une façon générale tous les pays soumis à la Propa-

gande, c'est-à-dire l'Asie, l'Océanie, une grande partie de l'Amérique et presque toute l'Afrique, mais il en excepte les pays européens administrés par la Propagande : Angleterre, Suisse, Danemark, Suède, Norvège, Hollande et Luxembourg. Il y ajoute l'Amérique du Sud, l'Algérie et la Tunisie, qui ne sont pas soumis à la Propagande. Cette délimitation est un peu flottante, et il eût mieux valu énumérer clairement, d'après leurs limites politiques, les États qui sont ou ne sont pas compris dans le travail en question. Le personnel est fourni par des ordres religieux, des congrégations, des Sociétés de prêtres séculiers (sans vœux) ; pour chaque Société on indique la maison-mère, le nombre de religieux (français ou allemands) envoyés en mission, et un détail plus ou moins succinct des établissements de missions. Dans la deuxième partie — dite Budget des Missions catholiques — l'on indique pour les deux pays les ressources en argent qu'elles fournissent aux Sociétés de la Propagation de la Foi, de la Sainte-Enfance, aux Écoles d'Orient, aux Missions d'Afrique, au Ludwig Missions-Verein, à l'Association de Terre-Sainte, à l'Afrikaverein, aux Associations en faveur des Pères-Blancs et des Pères du Saint-Esprit. De même que certaines congrégations comme les Jésuites, les Pères-Blancs, les Pères du Saint-Esprit, certaines œuvres telles que la Propagation de la Foi et la Sainte-Enfance sont inscrites simultanément dans les deux tableaux de France et d'Allemagne. Dans une troisième partie, l'auteur institue une comparaison, étrangère à son dessein primitif, entre les vocations religieuses fournies par les deux pays. L'auteur a entrepris son travail dans la pensée de montrer les raisons qui militent en faveur du protectorat religieux de la France sur les missions catholiques à l'étranger. La préoccupation politique de l'auteur et certains jugements sur lesquels on pourrait discuter n'ôtent rien de leur valeur aux renseignements positifs qu'il fournit, et aux rectifications qu'il inflige à diverses publications de statistique venant d'Allemagne ou de la Cour de Rome.

14. La Société Française d'éditions d'art publie (rue Saint-Benoît, 9 et 11) un volume de M. Boyer d'Agen, *La prélature de Léon XIII*, 1 vol. grand in-8, de 433 pages. Paris, 1900 (prix : éd. ord., 10 fr. ; de luxe, 20 fr.), dans lequel il raconte la carrière de Joachim Pecci, de 1838 à 1845. L'ouvrage est très agréablement illustré de vues d'Italie, de reproductions de tableaux anciens et modernes, de portraits d'hommes célèbres ; il se divise en deux parties : dans la première, l'auteur narre la vie du jeune prélat, non sans agrandir une matière aussi menue par de nombreuses et longues incursions dans le domaine de la politique générale, par des récits d'intrigues étrangères au sujet, par d'abondantes amplifications sur les hommes politiques et sur les événements. Le style est souvent enflé et incorrect. Sur la monarchie de Juillet, par exemple, M. Boyer d'Agen écrit ces lignes incompréhensibles : « Son arme ou sceptre serait encore le parapluie de Talleyrand, tout au plus recouvert, sous lequel s'abaisserait

dix-huit ans encore le fusil à pierre des gloires nationales où brûler, avec des airs de conquérants sans rivaux, par-ci par-là, un peu de poudre d'escampette. La royauté constitutionnelle et bourgeoise n'aurait plus qu'à cultiver ses poires : mission à laquelle se garderait de faillir Louis-Philippe, nommé roi des Français, à l'unanimité des maréchaux et des maraîchers du royaume, etc. » (p. 82). L'auteur a peut-être de bonnes raisons à produire contre la monarchie constitutionnelle ; plutôt que d'écrire une page de ce ton, il aurait dû les faire valoir sérieusement, en supposant d'ailleurs que ce fût bien utile pour expliquer au lecteur que Joachim Pecci fut pensionnaire à l'Académie des Nobles ecclésiastiques, et qu'il devint délégat pontifical à Bénévent et à Pérouse. Heureusement pour l'auteur, il a mis aussi dans son livre le fruit d'une recherche méritoire qui le rend digne d'être consulté : il s'agit du *Journal secret du Conclave de 1829* d'où sortit l'élection du cardinal Castiglione (Pie VIII). Chateaubriand, ambassadeur de France à Rome, avait obtenu communication de l'original italien, en avait fait une traduction et l'avait expédiée au roi, avec les modifications exigées pour la sûreté des auteurs de l'indiscrétion (p. 110-159). La pièce est instructive, et M. Boyer d'Agen l'a retrouvée au ministère des Affaires Etrangères à Paris, aux archives de l'ancien ministère du comte Portalis (mais il ne donne aucune indication de cote permettant de se livrer à des vérifications ou à un travail de revision). Les intrigues du conclave, particulièrement les menées du cardinal Albani qui s'imposa comme secrétaire d'État à Pie VIII, y sont mises entièrement à nu. Il y aurait pourtant lieu de discuter la qualité de « journal officiel » du conclave que Chateaubriand attribue au morceau dont il régale la légitime curiosité de son ministre. Page 109, il faut lire sans doute 2 avril 1829 (et non 1825), la date de la lettre de Chateaubriand. La seconde partie de l'ouvrage renferme la correspondance de Joachim Pecci, de 1838 à 1845 : à côté de lettres intéressantes, il s'en trouve, et jusqu'à de simples billets, qui n'auraient sûrement jamais vu le jour sans la haute fortune de celui qui les a écrites, et qu'on aurait pu laisser à l'oubli.

15. Le volume que publie Mgr A. Battandier, *Guide canonique pour les constitutions des sœurs à vœux simples*, Paris, Lecoffre, 1899 (266 pages in-8, 3 fr. 50) ne se donne pas pour un livre d'histoire, mais pour un manuel commode, capable d'aider dans la réalisation de leurs désirs les gens en veine de fonder ou de réformer une congrégation de sœurs à vœux simples. L'historien y trouvera pourtant des renseignements utiles, parce que l'auteur a groupé dans un ordre logique, — l'ordre ordinaire des constitutions, — les indications, solutions, préceptes et conseils que la congrégation des évêques et réguliers a eu l'occasion d'émettre en examinant les projets de constitutions d'une foule de congrégations modernes. L'auteur y joint chaque fois, la date de l'avis et le nom de la congrégation à laquelle il était destiné. L'ensemble du livre contient donc une sorte de schéma géné-

ral dont les différentes congrégations de sœurs à vœux simples ne peuvent s'écarter beaucoup, sinon dans la mention particulière de leur objet propre et de leur costume. Il n'est pas toujours facile de se procurer les constitutions de ces petites congrégations très variées par la coupe et la couleur de l'habit, mais plus semblables, par les dispositions générales de leurs règles et la forme de leur gouvernement, qu'il ne semble au premier abord. Ce sont ces généralités que nous fait connaître M. Battandier; elles suffisent à donner à l'historien une idée fort claire de ce genre de congrégation qu'il ne peut pas monographier une à une, et le préparent en tout cas à se diriger rapidement vers les points essentiels, s'il entreprend d'étudier en détail quelqu'une d'entre elles.

Paris.

HIPPOLYTE-M. HEMMER.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT. — 1. La *Revue biblique internationale* publie les *Tables générales* de ses huit premières années, 1892-1899 (Paris, Lecoffre, 1900; gr. in-8, 78 pages). L'esprit vraiment scientifique de cette Revue l'a fait apprécier en France et à l'étranger. On aurait mauvaise grâce à lui reprocher certains articles d'une valeur médiocre, qui y ont été insérés, surtout aux premiers temps, et l'espèce de réserve un peu gauche qui se remarque parfois dans les meilleurs lorsqu'ils touchent à des problèmes importants de critique littéraire ou historique. Si ses qualités lui ont valu l'estime du monde savant, ses petits défauts l'ont aidée à vivre dans son milieu, et elle est toute disposée à s'en corriger dès que les circonstances le permettront. En tant que revue d'archéologie orientale, elle a rendu des services incontestables et incontestés. Les tables sont très soignées et très complètes : table alphabétique des auteurs, table des recensions et bulletins ; table alphabétique des matières traitées dans les articles de la Revue ; table des inscriptions, celle-ci subdivisée en liste des noms propres, groupés selon la langue des inscriptions, liste des principaux termes techniques, surtout d'architecture, liste des ères mentionnées, des titres impériaux, des termes relatifs à l'armée, des titres religieux, des titres militaires et civils, liste des inscriptions bibliques, liste alphabétique des noms propres de la mosaïque de Mâdaba ; enfin la table des illustrations. On remarquera,

1. Les articles publiés dans cette *Revue* sous les noms de JACQUES SIMON, JEAN LATAIX, FRANÇOIS JACOBÉ, JEAN DELAROCHELLE, ont été écrits par le rédacteur de la présente chronique.

dans la table des auteurs, la grande activité du P. Lagrange, le principal directeur de la Revue.

2. Vient de paraître la troisième édition de l'excellent manuel d'introduction au Nouveau Testament de M. Jülicher *Einleitung in das Neue Testament* ; Leipzig, Mohr, 1901 ; in-8, XVI-504 pages. Après des considérations générales sur le sujet et sa bibliographie, l'auteur traite successivement de l'histoire des livres, de l'histoire du canon, de l'histoire du texte. La première partie est de beaucoup la plus développée ; partout l'exposition est très méthodique et parfaitement claire.

Les écrits de Paul sont étudiés d'abord. M. Jülicher pense que l'Apôtre a subi la mort en 63, au terme des deux années de captivité dont il est parlé à la fin des Actes. On peut contester cette opinion sans prendre parti dans la question d'authenticité des Épîtres pastorales : le passage de Clément (I Clem. v) où il est dit qu'une grande multitude de martyrs furent adjoints à Pierre et à Paul, désigne les deux apôtres comme les principales victimes de la persécution de Néron, mais n'indique pas nécessairement un intervalle entre leur mort et celle des autres chrétiens ; le texte des Actes (XXVIII, 30-31) où l'on voit que Paul enseignait librement, n'insinue pas que la mort l'empêcha de continuer, mais s'explique par le fait que celui dont il est question était prisonnier ; le silence du narrateur sur ce qui advint au terme de cette captivité peut nous surprendre, mais il ne favorise pas plus la thèse de M. J. que celle qu'il rejette, vu que la mort de l'Apôtre n'importait pas moins à signaler que sa délivrance ; le discours de Milet (Act. XX, 25) donne à penser que Paul n'est jamais retourné en Asie, mais ne nous apprend rien sur les circonstances de sa mort en Occident ; et l'on ne fait pas vraiment une conjecture si extravagante en supposant que l'auteur des Actes avait pu réserver pour un autre livre les derniers événements de la vie de Paul, aussi bien que son martyre et celui de Pierre. M. J. maintient sans restriction l'authenticité des Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Philippiens, à Philémon, de la première aux Thessaloniciens, et il ne considère pas comme décisives les objections soulevées contre la seconde aux Thessaloniciens et contre l'Épître aux Éphésiens. L'Épître aux Hébreux aurait été adressée, vers 75-90, à la communauté romaine, par un chrétien paulinisant, de formation alexandrine. Les Épîtres pastorales auraient été composées vers le commencement du second siècle : M. J. se refuse, et sans doute avec raison, à y reconnaître plusieurs couches de rédaction.

La première de Pierre a été écrite vers l'an 100, par un chrétien de Rome, et il n'y a pas lieu d'admettre que la suscription et la conclusion y auraient été ajoutées après coup (hypothèse de Harnack). L'Épître de Jacques a été composée vers l'an 150, et ce n'est pas non plus un recueil de discours dont on se serait avisé plus tard de faire une lettre (autre opinion de Harnack). L'Épître de Jude appartient à la première moitié du second siècle ; la seconde de Pierre, qui en dépend,

se place entre 125 et 175. La dépendance de cette Épître à l'égard de l'Apocalypse de Pierre est présentée comme très probable. On pourrait presque la dire certaine, et il est permis de se demander si « le discours prophétique » mentionné II Pier. I, 19-20, n'est pas cette apocalypse apocryphe.

L'Apocalypse johannique a été composée vers l'an 95, par un prophète chrétien nommé Jean, qui n'était pas apôtre et ne voulait pas se donner pour tel. Cet auteur s'est approprié des morceaux apocalyptiques plus anciens dont on ne saurait déterminer le nombre ni la teneur ; il n'est pas à prendre pour un simple compilateur qui juxtapose des fragments empruntés. Peut-être M. J. exagère-t-il un peu son originalité, par réaction contre les critiques qui l'ont trop diminuée.

L'Évangile de Matthieu aurait été écrit vers l'an 100 : il n'y a pas lieu d'y reconnaître un double travail de rédaction. Marc a été composé vers l'an 70 : il n'y a pas non plus de proto-Marc. La finale primitive du second Évangile a été supprimée avant que ce livre ne devînt canonique. Ne serait-ce pas plutôt dans le temps où se constitua le canon des Évangiles ? M. Jülicher estime que cette finale a pu être connue par l'auteur de Jean xxi, et par celui qui a écrit l'Évangile de Pierre. L'hypothèse est très vraisemblable. Mais on ajoute que le contraire n'est pas démontrable pour Matthieu et pour Luc, et cette assertion paraît tout à fait contestable, au moins pour ce qui regarde Matthieu. Luc, qui suit pour les récits de la résurrection une autre source que Marc, a pu connaître la finale primitive et la négliger, ou l'utiliser à sa manière en n'en retenant que certains détails, en en brisant le cadre, en transposant le récit de la pêche miraculeuse. Tout autre est le cas de Matthieu. Le rédacteur du premier Évangile est vis-à-vis de Marc dans la dépendance la plus étroite ; si son tableau de l'apparition du Christ sur la montagne lui appartient en propre, c'est qu'il a dû le composer, son exemplaire de Marc ne contenant pas l'apparition galiléenne antérieurement annoncée. Le troisième Évangile a été rédigé vers 80-100. Marc est une des sources principales de Matthieu et de Luc. Ceux-ci dépendent également d'un recueil de discours qui avait été rédigé par l'apôtre Matthieu en araméen, puis traduit en grec et remanié dans des recensions diverses. Certains récits, qui sont particuliers à Matthieu ou à Luc, ont pu être puisés dans d'autres sources ou dans la tradition. M. Jülicher fait une exception pour Luc dans le récit concernant la part d'Hérode au procès de Jésus, récit qui aurait été conçu par l'évangéliste. Mais on peut douter que cette scène ait été imaginée pour montrer le Christ « devant les rois et les gouverneurs » ; n'aurait-elle pas été puisée dans quelque source où Hérode était censé responsable de la condamnation du Sauveur, comme dans l'Évangile de Pierre ? Marc a pu connaître le recueil de discours attribué à l'apôtre Matthieu. Ce n'est peut-être pas assez dire ; car le second Évangile, malgré l'originalité de sa couleur, ne donne pas, en général, l'impression d'une œuvre de première main, et qui procède-

rait directement de la tradition orale. Le premier Évangile et le troisième sont à peu près contemporains, et ils ont été composés indépendamment l'un de l'autre.

Le quatrième Évangile a été écrit vers 100-110, après les trois Synoptiques. M. Jülicher soutient que le chapitre XXI est du même auteur que le reste du livre. Ses arguments sont moins concluants qu'ils ne paraissent. La tradition n'a jamais connu Jean sans ce chapitre : mais faut-il s'en étonner, si le livre, gardé d'abord dans un petit cercle chrétien, a été pourvu de cet appendice lorsqu'on a voulu le répandre dans l'Église ? Le vocabulaire est le même que celui de Jean : mais ce vocabulaire n'est-il pas mêlé d'éléments étrangers, et ne sent-on pas dans l'ensemble du morceau une imitation, probablement voulue, du style johannique ? Le double sens de la pêche miraculeuse est en rapport avec le symbolisme de l'auteur : mais n'est-il pas plutôt en rapport avec le genre de symbolisme qui se rencontre dans les Synoptiques, avec la simple analogie de la pêche des hommes et de la pêche des poissons, non avec le symbolisme doctrinal du quatrième Evangile, qui a un tout autre caractère ? Il est conforme à l'esprit de l'évangéliste que Pierre et le disciple préféré aient une apparition pour eux : mais cette raison de convenance n'est-elle pas bien fragile, étant donné que Pierre et le disciple ont déjà figuré dans le récit de la résurrection, et que l'on a fait ressortir la foi du disciple, qui croit avant d'avoir vu le Sauveur ? Ne semble-t-il pas que le rédacteur du chapitre XXI s'intéresse à Pierre et au disciple comme à des personnages historiques, tandis que l'évangéliste s'intéresse à eux comme à des types représentant une idée ? La reprise du chapitre XXI n'est pas plus extraordinaire que celle du discours après la cène au chapitre XV : mais la parité n'est-elle pas contestable, puisque le discours des chapitres XV-XVI a le même objet que le précédent et roule dans le même cercle d'idées, tandis que l'apparition du chapitre XXI procède d'une conception et d'une tradition différentes de celles qui dominent le chapitre XX ? Si tout ne nous trompe, les indices qui donnent à penser que le chapitre XXI est une pièce rapportée sont réels, et les raisons alléguées en sens contraire ne sont pas fondées.

Ayant posé en principe l'unité du livre, M. Jülicher s'appuie sur les vingt premiers chapitres pour établir que le disciple préféré est le type du parfait chrétien, et sur le chapitre XXI pour prouver que ce disciple ne laisse pas d'être identifié par l'évangéliste à Jean d'Éphèse. On voit s'il importe d'être fixé sur l'origine du chapitre XXI. M. Jülicher ne fait guère que constater l'incertitude de la tradition touchant la qualité de Jean d'Éphèse. Apôtre ou disciple, ce n'est pas lui qui a écrit l'Évangile, ce livre ne pouvant être l'œuvre d'un compagnon de Jésus. Le caractère symbolique de l'ouvrage, l'espèce de nécessité à laquelle il a répondu sont très bien expliqués ; mais il reste à prouver que l'auteur principal a voulu mettre son écrit sous le patronage de Jean d'Éphèse. Ne semble-t-il pas s'identifier en quelque façon au disciple

préféré (Jean, xix, 35 et xx, 31 ; I, 14), et n'est-ce pas seulement le rédacteur du chapitre xxi (v. 24) qui se distingue du disciple, tout en présentant celui-ci comme un personnage connu et comme écrivain de l'Évangile. Le dernier mot de la question johannique n'est pas donné par cet admirateur anonyme de Jean d'Éphèse, qui produirait sous le nom du célèbre disciple un évangile nouveau. Et peut-on dire, malgré le témoignage de Papias, que, l'auteur de l'Apocalypse n'étant pas le disciple d'Éphèse (?), rien n'empêche que celui-ci ait été le fils de Zébédée ? Les conditions du problème ont été si bien exposées par M. Jülicher, que l'on peut, tout en le lisant, s'apercevoir que ses conclusions ont chance d'être trop simples, eu égard à la complexité du sujet.

Les Actes des Apôtres ont vu le jour vers 100-105 ; parmi ses sources l'auteur avait un écrit d'un compagnon de Paul (*die Wirquelle*), qu'il faut sans doute identifier à Luc. Ainsi s'expliquerait l'attribution des Actes et du troisième Évangile à ce personnage. Mais si l'on n'a aucune autre raison de rattacher au nom de Luc le document en question, pourquoi ne pas laisser le journal de voyage à un disciple inconnu, en gardant Luc comme rédacteur du troisième Évangile et des Actes. M. Jülicher répond qu'il y a tel récit dans les Actes, par exemple le chapitre xv, qui n'a guère pu être écrit par un ami de Paul et un homme aussi bien informé que devait être Luc. Cet argument n'est pas sans valeur. Cependant, et bien que le savant exégète ait probablement raison de penser que l'on court après un fantôme en essayant de reconstituer les sources des Actes, il est encore permis de soupçonner que la façon dont on nous explique l'origine des Actes et leur attribution à Luc est un peu trop simple et trop mécanique.

L'histoire du Canon est très bien présentée ; les témoignages de Justin, de Papias, de Marcion sont appréciés selon leur juste valeur ; de même, le Diatessaron de Tatien, l'opposition des aloges au quatrième Évangile ; et ce n'est pas seulement l'histoire du recueil qui est décrite, mais les progrès de l'idée qu'on s'en fait, les motifs de sa formation, qui sont analysés avec la plus grande précision. La position d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie est bien définie en elle-même et par rapport à ce qui a précédé [1].

L'histoire du texte, plus brièvement traitée, ne laisse pas de constituer une excellente introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament.

Dans une page très judicieuse de ses prolégomènes, où quelques-uns tâcheront de voir l'oraison funèbre de la critique biblique, M. Jülicher constate le danger dont la science de la Bible est menacée en Allemagne du côté des critiques traditionalistes. Mais il semble que des

1. Certaines personnes apprendront sans doute avec édification que, selon M. Jülicher, on sent trop le théologien catholique dans la première partie de mon *Histoire du canon du Nouveau Testament*.

traditionalistes tels que M. Harnack, moins prudent en ses conjectures que M. Jülicher lui-même, ne sont inquiétants que pour la tradition. Quant aux autres, le manuel que nous venons d'analyser, et celui de M. Holtzmann ont tout ce qu'il faut pour leur faire une heureuse concurrence, dans la mesure où cette concurrence importe au progrès de la saine critique.

3. Le volume que publie M. Zahn (*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, VI *Teil* : I. *Apostel und Apostelschüler in der provinz Asien* ; II *Brüder und Vetern Jesu*. Leipzig, Deichert, 1900, in-8 372 pages) complète son « Introduction au Nouveau Testament » (voir *Revue*, V (1900), 369). sur deux points importants, la question johannique et celle des frères du Seigneur. On y retrouve l'érudition abondante et ingénieuse qui est familière à l'auteur, et aussi ce genre d'argumentation subtile qui lui permet de conclure parfois contre le sens naturel des témoignages.

M. Zahn considère comme disciples immédiats des apôtres, Quadratus, les presbytres d'Irénée, Polycarpe de Smyrne, Papias d'Hiérapolis ; comme apôtre, Jean d'Éphèse, et comme disciples du Christ, Philippe d'Hiérapolis et Aristion. Il admet que ce n'est pas l'apôtre Philippe, mais le diacre du même nom, qui est mort à Hiérapolis, et que Polycrate d'Éphèse s'est trompé sur la qualité de ce personnage. On sait le parti que d'autres critiques tirent de cette confusion pour soutenir que Polycrate et Irénée ont pris de même Jean l'Ancien, simple disciple du Christ, d'après Papias, pour l'apôtre Jean, fils de Zébédée. M. Zahn s'efforce de montrer que le cas n'est pas le même, qu'il était facile de se tromper sur Philippe et impossible de se tromper sur Jean. La méprise n'en est pas moins significative ; en dépit de tous les raisonnements apologétiques, elle prouve que les hommes les plus respectables de la chrétienté asiate n'y regardaient pas de trop près quand il s'agissait des gloires apostoliques de leur pays.

Pour ne pas compromettre l'autorité de Jean d'Éphèse et des anciens que Papias a cités comme garants de la fameuse parole sur les vignes du royaume de Dieu, on paraît disposé à croire cette parole authentique, et on la trouve pleine de poésie et de religion. Quant au témoignage d'Irénée alléguant, d'après les presbytres, Jean et les apôtres d'Asie pour prouver que le Christ est mort vieux, on le tourne de façon à faire dire aux apôtres que Jésus avait plus de trente ans quand il mourut. Malheureusement, le texte est trop clair ; et, au lieu de se fâcher contre M. Harnack, coupable, après bien d'autres, de l'avoir compris selon sa signification naturelle, il y avait simplement à constater qu'Irénée invoque, comme autorités distinctes, les apôtres d'Asie et le quatrième Évangile pour établir que Jésus avait plus de quarante ans quand il prêchait à Jérusalem. Certes Irénée n'a pas inventé cette opinion ; il la tient des presbytres, mais est-il probable que « les apôtres » de qui ces presbytres la tenaient, aient fait partie du collège des Douze et qu'ils aient été compagnons de Jésus ?

C'est pareillement en vain que l'on sollicite le texte de la lettre d'Irénée à Florinus, pour faire dire à l'évêque de Lyon qu'il a connu Polycarpe depuis sa jeunesse, et non seulement dans sa jeunesse : Irénée laisse clairement entendre (cf. *Haer*, III, 3, 4) qu'il a pu, étant encore très jeune, connaître Polycarpe, parce que celui-ci est mort très vieux. Ce qu'il dit de l'Apocalypse, composée « il n'y a pas longtemps, presque de nos jours », n'a aucun rapport avec la date de sa naissance; mais comme il s'exprimait ainsi vers 185, et qu'il met la publication de l'Apocalypse vers 95, cette façon de parler atteste la facilité avec laquelle il abrège les distances et supprime les intermédiaires, sans parti pris et inconsciemment, lorsque l'intérêt de la tradition est en jeu. Il n'est pas téméraire d'affirmer qu'Irénée ne tient de son origine asiate, de ses rapports avec Polycarpe et les chrétiens d'Asie, aucun renseignement particulier touchant l'Évangile johannique. On doit le considérer comme témoin de l'opinion généralement reçue dans l'Église au temps où il vivait, non comme un témoin hors de pair, qui aurait été instruit par Polycarpe de tout ce que celui-ci, à raison de ses rapports présumés avec l'apôtre d'Éphèse, devait savoir touchant l'origine des écrits attribués à Jean. La conviction d'Irénée touchant l'origine apostolique et johannique du quatrième Évangile paraît fondée, d'un côté, sur l'usage ecclésiastique, de l'autre sur le contenu même de l'Évangile, et rattachée à ses souvenirs d'Asie : l'Évangile est autorisé dans l'Église, donc apostolique; il se présente comme l'œuvre d'un compagnon du Christ, donc d'un apôtre ; cet apôtre, d'après une tradition qui provient du même endroit que le livre même, s'appelait Jean ; Polycarpe avait connu un disciple du Seigneur qui portait ce nom; Papias parle de ce Jean ; par conséquent, l'Évangile est de l'apôtre Jean, qui a été le maître de Polycarpe et de Papias. Inutile d'observer que tous les éléments de cette synthèse ne sont pas également consistants. A ceux qui rejettent le quatrième Évangile, Irénée ne répond pas en alléguant des renseignements certains qu'il tiendrait de Papias ou de Polycarpe ; il leur dit qu'ils pèchent contre le Saint-Esprit, puisqu'ils rejettent le Paraclet. Le moindre grain de tradition ferait bien mieux notre affaire. Nonobstant les efforts de sa dialectique, M. Zahn laisse la question johannique au même point que dans le second volume de son « Introduction ». Mais on trouvera dans les « Recherches » quantité de matériaux et de vues historiques, avec, çà et là, des opinions plus ou moins discutables, sur les presbytres d'Asie, Polycarpe, Papias et le disciple Aristion.

La question des frères du Seigneur est traitée avec la même érudition, et sans que l'on y voie plus clair. Cette fois, les conclusions de l'auteur vont à l'encontre de la tradition. Pour prouver que les frères et sœurs de Jésus ne peuvent être des enfants de Joseph issus d'un premier mariage, mais qu'ils sont nés après le Christ, M. Zahn a des arguments qui feront sourire certains critiques. Où donc aurait été, dit-il, toute cette famille, sept enfants au moins, pendant le voyage à

Bethléem et la fuite en Égypte? Ils étaient confiés à la garde d'une grand'mère, pourrait répondre un apologiste. Et la réponse vaudrait l'objection.

4. On a lu, au dernier congrès des savants catholiques, tenu à Munich en septembre 1900, un certain nombre de dissertations sur des sujets bibliques. M. Bardenhewer les publie dans ses *Biblische Studien* (B. VI, H. I-II. *Vom Münchener Gelehrter-Kongresse, Biblische Vorträge.* Fribourg e. B., Herder, 1901; in-8, 200 pages). En tête figure une homélie de M. Hoberg (cf. *Revue*, V, 381-382) contre le travail critique sur l'Hexateuque. Vient ensuite un petit roman du P. von Hummelauer, S. J. (cf. *Revue*, III, 557; IV, 478) sur l'origine du Deutéronome. La majeure partie du Deutéronome, les chapitres XII-XXVI, 15, ne serait pas de Moïse, mais de Samuel; c'est « la loi de la royauté » (I Sam. x, 25) que ce prophète est dit avoir mise par écrit et déposée devant Iahvé; Moïse n'a composé qu'une partie des premiers chapitres et le chapitre XXVIII; l'odieux Manassé avait détruit la Loi, mais un exemplaire avait été détourné en lieu sûr et se retrouva sous Josias; il n'est pas certain du tout qu'il fût en bon état; les Juifs gardaient si mal les Livres saints qu'Esdras dut les reconstituer de pièces et de morceaux, à ce que dit saint Jean Chrysostome; d'ailleurs, Esdras lui-même nous l'avoue dans Deut. XXIX, 28 : « Je laisse les obscurités à Iahvé, notre Dieu; ce qui est clair est donné à nous et à nos fils, pour que nous accomplissions toutes les paroles de cette Loi. » Le P. von Hummelauer reconnaît dans ce passage un *suspirium redactoris*. Si l'on voulait prendre les choses au tragique, il y aurait ici la matière d'une magnifique apostrophe au grand Bossuet, gendarme de la tradition. Mais il vaut mieux remarquer, sans hausser le ton, que certaines personnes semblent vouloir se réserver le privilège d'émettre des opinions nouvelles en matière d'exégèse, et que ces opinions, qui seraient bruyamment dénoncées chez d'autres comme des « infiltrations protestantes », sont en dehors de tout, de la tradition aussi bien que de la critique. Il n'est pas nécessaire de prouver que Samuel n'a pas plus de droit sur le Deutéronome que le P. von Hummelauer lui-même. Le Manassé brûleur de livres est une imagination pure. Saint Chrysostome ignorait profondément les conditions dans lesquelles s'était faite la rédaction des écrits bibliques. Quant au prétendu soupir d'Esdras, il signifie simplement : « Ce qui est caché (c'est-à-dire l'avenir) appartient à Iahvé notre Dieu; ce qui est découvert (le passé) concerne nous et nos enfants, à jamais, pour que nous accomplissions toutes les paroles de cette Loi »; qu'on ne s'inquiète pas de l'avenir, et qu'on prenne leçon du passé pour être fidèle. Cette idée s'accorde très bien avec ce qui précède. M. Happel, traitant de la critique textuelle de l'Ancien Testament, renouvelle, avec exemples à l'appui, la théorie de Richard Simon sur les scribes inspirés : au point de vue de l'histoire, ces pieux personnages sont des copistes qui n'avaient pas peur de gloser leur texte. M. Grimme étudie les poèmes rimés de

l'Ancien Testament; le P. Zenner, l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas. M. Ueberreiter, essaie, après bien d'autres, d'identifier l'Ariok de Gen. xiv, avec le roi de Larsa, contemporain de Hammurabi; il paraît ignorer qu'on a découvert que Codorlaomor n'était *pas* mentionné dans la correspondance de ce roi de Babylone. M. Holzhey analyse les sentiments religieux que supposent les noms propres babyloniens au vi^e^ et au ve siècles avant notre ère. M. Nikel combat une hypothèse de H. Winckler sur les rois de Perse nommés dans Esdras-Néhémie M. Euringer montre le parti qu'on peut tirer de la version syriaque Peschito pour la critique textuelle du Cantique des cantiques; M. Herkenne présente d'utiles remarques sur la tradition du texte de l'Ecclésiastique. M. Weber émet, pour la conciliation des Actes (xv) avec l'Épître aux Galates, une hypothèse dont nous parlerons plus loin. Enfin M. Bardenhewer défend contre M. Harnack l'attribution du *Magnificat* à la Vierge Marie. Il observe que M. Harnack, soutenant, en 1900, l'attribution de ce cantique à Élisabeth, n'a guère fait que reproduire, sans s'en douter, les arguments énoncés par un certain Jacobé dans cette *Revue*, en 1897 (II, 424-432). Avant de défendre cette hypothèse sous le nom de Jacobé, je l'avais insinuée dans mon commentaire des *Évangiles synoptiques* (p. 357), en 1893, sans que personne y eût fait attention (et l'on peut voir par cet exemple jusqu'à quel point je subis l'influence des critiques allemands!). En 1893 et en 1897, je croyais la conjecture assez probable; après avoir lu la réfutation de M. Bardenhewer, je la trouve à peu près certaine. Il n'est pas permis d'écarter sans discussion le témoignage d'Origène dans les homélies sur saint Luc, en disant que c'est le traducteur, saint Jérôme, qui parle de manuscrits latins où le *Magnificat* était attribué à Elisabeth. Il ne faut pas oublier non plus les manuscrits latins qui ont simplement : *Et ait*, comme introduction au *Magnificat*, ou supposer que le mot *Maria* est tombé par hasard, comme si la vraisemblance, en pareil cas, n'était pas plutôt que le sujet du verbe a été d'abord sous-entendu, puis suppléé pour plus de clarté. L'inspiration d'Elisabeth dans *Luc*, i, 41, fait pendant, quoi qu'on dise, à celle de Zacharie, et invite à considérer comme parallèles le *Magnificat* et le *Benedictus*. L'indication qui suit le cantique : « Et Marie resta avec elle » montre bien que celle qui vient de parler est Élisabeth. M. Bardenhewer dit que Jacobé et Harnack tombent ici dans la minutie. En effet, les mots sont de petites choses, et leurs rapports logiques sont d'autres petites choses; mais c'est de cela que les hommes se servent pour exprimer leur pensée, et c'est d'après cela qu'on peut l'entendre. Les emprunts que l'auteur du *Magnificat* fait au cantique d'Anne, mère de Samuel, sont très significatifs; le passage : « Il a regardé l'humiliation de sa servante » est à la fois un emprunt à la prière d'Anne (I Sam. i, 11; Septante) et une allusion à la stérilité d'Elisabeth; c'est, du reste, tout ce qu'il y a de personnel dans le cantique. Ce qui suit : « Toutes les générations m'appelleront bienheu-

reuse » est dans le style des psaumes et n'a rien d'exagéré dans la bouche d'Élisabeth. Par cette dissertation M. Bardenhewer a fait preuve de bon esprit ; sa réputation scientifique est fondée sur des travaux plus solides.

Bellevue. ALFRED LOISY.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

A cette rubrique revient la 2e édition de l'*Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours*, par M. Théodore REINACH (Paris, Hachette, 1901 ; XIX-415 pp. in-16 ; 4 fr.). C'est en effet une œuvre « confessionnelle ». La première édition, parue en 1885, contenait une préface qui se terminait par cette phrase supprimée dans l'édition de 1901 : « Je dois adresser l'expression de ma reconnaissance à mes collègues du Comité des écoles israélites de Paris, dont la bienveillance m'a soutenu pendant l'accomplissement de ma tâche, *après me l'avoir imposée.* » M. R. a, de plus, conduit son livre jusqu'en 1900 ; c'est le sortir de l'histoire.

Cette dernière partie n'est pas la moins curieuse. Dans sa bibliographie, M. R. ne veut pas nommer « les pamphlétaires » ; il ne le fait pas davantage dans son récit. Mais « les pamphlétaires » ont forcé M. R. à atténuer son plaidoyer. Rien n'est plus instructif que de rapprocher les pages consacrées aux juifs d'Algérie dans les deux éditions. Prem. éd., p. 344 : Le décret Crémieux, « critiqué d'abord pour sa hardiesse, a reçu aujourd'hui la double consécration du temps et de l'expérience. Les juifs d'Algérie, malgré quelques difficultés passagères, s'avancent à grands pas dans la voie de la civilisation occidentale, où ils ont hâte de rattraper le temps perdu. L'exercice du droit de suffrage, la fréquentation des écoles françaises, la pratique du service militaire achèveront, avant de longues années, de les initier à leurs droits et à leurs devoirs, et d'en faire d'excellents citoyens que la France aura eu le mérite de racheter de la barbarie. » Dans la 2e éd., pp. 318-319, je relève les appréciations suivantes : « Mesure généreuse, mais peut-être prématurée, et qui eût gagné à être exécutée par échelons... accueillie sans enthousiasme par les juifs algériens... Dans les luttes électorales, on les vit voter en masse pour tel ou tel candidat sur le mot d'ordre de leurs consistoires, qui exercent en Algérie une autorité plus efficace que bienfaisante... Il paraît certain que la masse de cette population s'est attardée à un niveau inférieur de culture morale et de sentiment religieux... »

L'histoire des juifs français au XIXe s. était dans l'édition de 1885 un hymne triomphal, où brillait cette phrase (p. 343), omise en 1901 : « La France, la première, a eu des ministres israélites. » On ajoute aujourd'hui, par contre, p. 313 : « Sur tous les champs de bataille

arrosés par le sang français depuis cent ans, ils ont pris vaillamment leur part de sacrifice ; ils ont fourni à l'armée d'excellents officiers et plusieurs généraux : » et il n'est plus question des Chambres ni de l'Institut (1re éd. : *l. c.*) : la Némésis veille. Entre les deux éditions, a pris naissance l'antisémitisme français, et il faut bien noter, parmi ses causes (2e éd., p. 315) : « L'ardeur avec laquelle certains israélites... se sont jetés dans la lutte contre le cléricalisme où la prudence, à défaut du tact, leur commandait d'apporter plus de discrétion ; la formation rapide, le faste et le mauvais goût de certaines opulences ; le rôle fâcheux... de quelques hommes d'affaires juifs dans des scandales politico-financiers... »

La tendance du livre ne peut pas d'ailleurs être méconnue. Les persécutions juives sont toujours attribuées au fanatisme religieux, spécialement au fanatisme catholique. Il est étonnant d'en constater les manifestations, quand déjà, à l'aurore de la Renaissance, les peuples d'Occident s'acheminent vers la cité moderne. Pourquoi pas plus tôt ? M. R. a donné, sans y prendre garde, la solution du problème, p. XI, quand, à propos de la période paisible du haut moyen-âge jusque vers 1200, il parle des populations indigènes, « chez lesquelles le sentiment de la nationalité ne s'est pas encore accentué ».

Sous ces réserves, le livre est utile. M. R. a ajouté un paragraphe sur l'histoire des Juifs avant 135 ap. J.-C. Il a eu tort. Le début de la 1re éd. : « Après la prise de Béthar, » était malheureux ; mais l'an 135, ou les environs, fournit une réelle coupure. Si non, il faut remonter bien plus haut avant l'ère chrétienne, comprendre la période féconde de l'alexandrinisme, parler de Philon et des apocalypses juives, de toute une littérature dont M. R. ne dit pas un mot. Avant l'âge scolastique des Talmuds, se place l'âge de la littérature libre. La bibliographie a été revue et expurgée le plus possible des écrivains non juifs. Une brochure « remarquable » d'E. Renan (1re éd., 406) a fait place à une brochure « d'une grande hauteur de vue » d'Isidore Loeb (2e, 387). L'*Averroès* de Renan a aussi disparu. D'ailleurs l'étude du rôle philosophique des Juifs reste sacrifiée dans cette seconde édition [1].

Glasgow.

GEORGES MESSIN.

1. P. 38, traiter du rôle des Juifs dans les persécutions chrétiennes ; p. 41, l'interdiction de la polygamie, sensible aux Juifs, est de droit commun pour les Romains ; p. 64, le concile d'Elvire est d'environ 300 : Duchesne, *Mélanges Renier*, 159.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

ÉTUDES SUR LES PÉNITENTIELS

I

LE PÉNITENTIEL *VALLICELLANUM PRIMUM*

Les études sur les pénitentiels poursuivies pendant de longues années par Mgr Schmitz [1], enlevé, il y a peu de temps, par la mort, l'avaient amené à des conclusions qui peuvent être ainsi résumées :

Il a existé de bonne heure un pénitentiel qui mérite le nom de romain, parce qu'il représente, en ce qui touche la pénitence, la coutume et la tradition de l'Église de Rome, qui seraient celles de l'Église universelle opposées à celles des Églises locales.

Le recueil primitif où étaient constatés les usages romains en ces matières, ne nous a pas été conservé. Toutefois il a engendré un groupe de pénitentiels qui le reproduisent plus ou moins complètement, tout en y introduisant quelques éléments étrangers. Ce groupe comprend les Pénitentiels ainsi dénommés par Mgr Schmitz :

Le *Vallicellanum I*um (ms. Vallicell., E 15) [2] ;

1. H.-J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* (Mayence, 1883, in-8). — Weihbischof H.-J. Schmitz, *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf, 1898, in-8). Dans les citations, le premier de ces ouvrages sera indiqué par ces mots : Schmitz, I ; le second par ces mots, Schmitz, II.

2. Texte dans Schmitz, I, p. 289 et s. Le manuscrit est, d'après Mgr Schmitz, de la fin du xe siècle. J'ai rencontré le même pénitentiel dans un manuscrit de l'Ambrosienne (I 145 inf., fol. 61 et s.). Ce

Le *Vallicellanum II*um (ms. Vallicell. C 6)[1] ;

Le *Casinense*, appelé aussi *Paenitentiale Summorum Pontificum*, provenant d'un manuscrit du Mont-Cassin[2] ;

Le Pénitentiel dit d'Arundel, ainsi nommé parce qu'il provient d'un manuscrit de la Collection Arundel, au British Museum[3] ;

Le Pénitentiel d'Halitgaire, évêque de Cambrai[4].

La thèse de Mgr Schmitz, présentée pour la première fois, en 1883, n'a pas reçu de la critique un accueil favorable. Néanmoins, l'auteur l'a résolument défendue, et la maintient encore avec énergie dans l'important volume qu'en 1898 il a consacré aux Pénitentiels[5].

manuscrit semble être d'origine milanaise ; il s'ouvre par un traité de saint Ambroise et se continue par un *Sermo domni Uberti venerabilis abbatis*, qui fut prononcé *in basilica S. Thecle* (Il y avait une basilique de saint Thècle à Milan ; l'auteur du sermon est vraisemblablement Hubert, abbé de S. Simplicien à Milan qui vivait au XIIe siècle). Le manuscrit est du XIIe siècle.

1. Texte dans SCHMITZ, I, p. 350, s. Les renseignements que donne Mgr Schmitz présentent le manuscrit comme datant du IXe-Xe siècle. (Cf. SCHMITZ, I, p. 342). — Les premiers chapitres ont été publiés par Wasserschleben sous le titre : *Vallicellanum I*um, p. 547 et s.

2. Sur ce manuscrit, voir SCHMITZ, I, p. 388 et s. ; le manuscrit qui porte le n° 372 peut, d'après Mgr Schmitz, être attribué à la fin du Xe siècle ou au commencement du XIe. Le texte a été publié par Schmitz, I, p. 397 et s.

3. Ms. 201, du XIIIe siècle, d'après le catalogue. Texte dans Schmitz, I, p. 437.

4. Texte bien connu (cf. MIGNE, *Patrologia latina*, CV, c. 651 et s.), dont une nouvelle édition a été donnée dans SCHMITZ, II, p. 264 et s. — Voir aussi SCHMITZ, I, p. 474 et s.

5. En France Mgr Duchesne, en Allemagne MM. Wasserschleben, Hinschius, Funk, von Scherer, ont combattu la thèse de Mgr Schmitz. Leurs critiques sont mentionnées dans Schmitz, II, p. 138 ; je citerai seulement l'article de Mgr DUCHESNE, *Bulletin Critique*, IV (1883), p. 365 et s. Mgr Schmitz a répondu à quelques-uns de ceux qui l'avaient critiqué : voyez son article dans l'*Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, LI (1884), p. 25 et s. Voyez aussi SCHMITZ, II, p. 138 et suiv.

Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner de près les éléments qui composent ces pénitentiels du groupe dit romain, afin de savoir si l'on peut sans témérité les considérer, ou considérer l'un d'entre eux comme représentant l'usage romain. Telle est la tâche que je me propose d'accomplir [1].

Or, d'après Mgr Schmitz, le *Vallicellanum I*um, malgré les traces de remaniement qu'il porte, est le recueil qui se rapproche le plus du prétendu Pénitentiel Romain [2]. Nul autre pénitentiel, à son avis, ne saurait en donner une idée aussi approximativement exacte. C'est pourquoi je consacre tout naturellement au *Vallicellanum I*um la première de ces études.

Voici l'ordre qui sera suivi dans l'examen que j'en entreprends :

Tout d'abord, je montrerai que la majeure partie des canons du *Vallicellanum I*um procède des sources celtiques ou anglo-saxonnes.

Puis, considérant les canons auxquels on ne peut assigner cette origine, je ferai voir que, non seulement aucun indice ne permet de leur attribuer une origine particulièrement romaine, mais que nombre d'entre eux sont étroitement apparentés aux canons reçus dans l'Église gallo-franque.

Enfin j'essaierai de résoudre les questions qui se posent relativement à la composition, à la date et à la patrie du *Vallicellanum Primum*.

1. Un examen analogue a été entrepris par M. Hinschius, pour un petit nombre des canons du *Vallicellanum I*um. Il a abouti aux mêmes résultats auxquels m'a conduit un examen plus général, Hinschius, *Kirchenrecht*, V, p. 92, note 4.

2. Schmitz, I, p. 236.

CHAPITRE PREMIER

Je présenterai successivement, en deux groupes distincts, l'indication des canons qui se rattachent aux sources celtiques et aux sources anglo-saxonnes.

I. Sources celtiques.

Les principaux documents auxquels j'aurai à renvoyer les lecteurs sont les suivants :

1° D'abord quelques fragments de conciles de la Grande-Bretagne [1] ;

2° Les textes attribués à Cumméan. Je ne m'en rapporterai pas sur ce point au pénitentiel dit *Excarpsus Cummeani* [2], qui est, en réalité, un pénitentiel éclectique, contenant des fragments de provenances très diverses, dont beaucoup sont étrangers à l'Irlande par leur origine. Mais je considérerai principalement les pénitentiels tripartites où les canons se partagent en trois catégories : *Judicia canonica*, *Judicia Theodori*, *Judicia Cummeani*. Nous en connaissons deux, grâce aux publications de Mgr Schmitz, le *Sangallense Tripartitum* et les *Capitula Judiciorum Paenitentiae*[11]. Lorsque ces deux sources donnent un texte comme provenant de Cumméan, je m'estime comme étant en droit de le tenir, au moins jusqu'à preuve contraire, pour un texte d'origine celtique [3] ;

1. Wasserschleben, *Die Bussordnungen*. p. 101 et s.

2. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 460 et s. ; Schmitz, II, p. 597 et s.

3. Je crois pouvoir attribuer cette origine aux textes groupés sous le nom de Cumméan sans être tenu de me prononcer sur la question. de savoir quel est ce personnage. L'histoire ecclésiastique de l'Irlande connaît de nombreux Cumméans ; Mgr Schmitz pense qu'il s'agit d'un abbé d'Iona au VIIe siècle (I, p. 602-603).

3° Le pénitentiel de Vinnian. Qu'il se rattache à Finian de Clonard, qui vivait en Irlande à la fin du vᵉ siècle [1], ou à un auteur de date postérieure [2], ce pénitentiel doit, en tout cas, être considéré comme un document de source irlandaise ;

4° Enfin, un certain nombre de textes du pénitentiel dit de saint Colomban. Sans entrer dans la discussion des objections soulevées par Mgr Schmitz contre l'authenticité de ce pénitentiel [3], j'estime qu'il serait téméraire de refuser, avec cet auteur, toute créance à l'opinion qui le rattache au fondateur de Luxeuil. Toutefois, outre que certains textes, qui, sans doute, n'appartiennent pas à Colomban, ont été joints maladroitement à son œuvre, il convient aussi de se rappeler que Colomban, tout Irlandais qu'il fût par son origine et son éducation, a longtemps habité la Gaule mérovingienne et qu'il ne s'est nullement désintéressé des questions d'ordre ecclésiastique qui s'y débattaient. Tel des canons de son œuvre porte certainement la trace de ces préoccupations [4]. Au moins subsiste-t-il, dans le recueil qui porte le nom de Colomban, un noyau important de règles, le plus souvent semblables à celles du pénitentiel de Vinnian, dont l'origine celtique est plus que vraisemblable.

1. Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, p. 10. — Le texte se trouve dans le même ouvrage, p. 108 et s.

2. Loofs, *Antiquae Britonum Scotorumque Ecclesiae quales fuerint mores* (Leipzig et Londres, 1882), p. 103, note.

3. Sur cette controverse, voir Schmitz, II, p. 146 et s. A la note 4 de la page 146, on trouvera l'indication des écrits publiés sur cette question. Je signalerai particulièrement, parmi les écrits opposés à la thèse de Mgr Schmitz, l'article de M. Seebass, *Das Paenitentiale Columbani*, dans le tome XIV de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, p. 431 et s., dont l'argumentation me paraît très convaincante ; joignez-y la note de M. Hauck dans le tome I de la *Kirchengeschichte Deutschlands* (1ʳᵉ édition), p. 254-255.

4. Voyez, par exemple, le canon B. 25 sur les *Bonosiaci*, qui convient exactement à l'état de la Gaule du vɪᵉ siècle. C'est bien à tort que Mgr Schmitz a nié ce fait.

Le lecteur connaît maintenant les documents auxquels j'aurai à me référer. Le moment est venu d'énumérer les textes du *Vallicellanum I*[um] qui se rattachent à des textes compris dans ces documents.

Le c. 1 du *Vallicell. I* reproduit le c. de saint Columban, B, 1 (Vinnian, 23).

Le c. 5 reproduit le c. 13, B du même pénitentiel (Vinnian, 35). Toutefois, au lieu des trois années d'exil au pain et à l'eau qui, dans le Pénitentiel de saint Columban, punissent l'homicide, on mentionne ici cinq années de pénitence, dont trois au pain et à l'eau [1].

Le c. 16 est inspiré par deux dispositions de Colomban, B 8 et B 4, qui, elles-mêmes se retrouvent dans Vinnian (c. 27 et 11).

Le c. 21 est un abrégé du c. 40 du Pénitentiel de Vinnian.

Le c. 22 procède de textes de Cumméan (Schmitz, II, p. 186, n°s 16 et 17 ; cf. *ibid.*, p. 224, VII, 14). Ce canon est d'ailleurs rattaché ici au concile de Néocésarée, qui, par une hypothèse posée en des termes analogues, donne une solution différente (c. 4).

Le c. 26 est apparenté avec une décision de Cumméan (*Vir semetipsum*... Schmitz, II, p. 186, n° 15, vers la fin ; cf. *ibid.*, p. 224, VII, 15).

Le c. 27 se retrouve, avec une différence peu importante, dans l'une des séries de Cumméan (*Ibid.*, p. 186, n° 15, vers le milieu).

1. Une fois pour toutes, je dois dire ici qu'à mon avis, des différences légères, omissions de quelques mots peu importants ou variantes dans les chiffres des années de pénitence, ne sauraient empêcher d'admettre un rapport de filiation entre deux fragments, d'ailleurs analogues. La comparaison des textes fournit là-dessus des impressions qui me paraissent très sûres.

Le c. 28 figure dans les deux séries de Cumméan (*Ibid.*, p. 185, n° 8, vers la fin ; cf. p, 224, VII, 15).

Le c. 34 reproduit un texte de la même série (*Ibid.*, p. 186, n° 7 ; cf. p. 228, X, 3).

Le c. 39 répond à la première partie d'un texte de Cumméan (*Ibid.*, p. 226, IX, 1).

Le c. 45 répète, avec quelques différences de forme, une disposition qui se trouve dans les deux séries de Cumméan (*Ibid.*, p. 185, n° 4, vers la fin ; p. 246, XXIX, 2, à la fin).

Le c. 48, sur le parjure paraît provenir de Columban, B, 5 (Cf. Vinnian, 22). La règle fixée par ce canon a d'ailleurs pénétré aussi dans la série des *Judicia canonica* [1], avec diverses modifications ; cf. Schmitz, II, p. 180, n° 3, et p. 234, XV, 1).

Le c. 51 reproduit des solutions qui se trouvent dans un texte de Cumméan sur le parjure (Schmitz, II, p. 186, n° 18). Le même texte, avec des sanctions différentes, se trouve dans la série des *Judicia pœnitentiae* qui porte le nom de Cumméan, p. 235, XV, 3).

Le c. 53, sauf un détail, est identique à un texte de Cumméan (*Ibid.*, p. 238, XX, 2, vers la fin).

Le début du c. 58 est apparenté au c. 4 du concile de Grande-Bretagne intitulé *Synodus Aquilonis*, et aussi à un texte de Cumméan (Schmitz, II, p. 187, n° 19, et p. 253, XII, 3).

Le c. 59 répond à un texte de Cumméan (Schmitz, II, p. 233, XIV, 2).

Le c. 65 se retrouve dans Colomban, B, 9 (Vinnian, 8 et 9).

1. L'étude des pénitentiels permet de constater, en maintes circonstances, que les canons attribués à saint Colomban ont été de bonne heure fusionnés avec les textes qui sont plus particulièrement d'origine canonique, en ce sens qu'ils tendent à appliquer, tant bien que mal, la discipline canonique de l'Église franque. Cette fusion s'est faite naturellement dans la Gaule mérovingienne.

La première décision du c. 67 se retrouve dans un texte de Cumméan (Schmitz, II, p. 242, XXXV).

Le c. 68 reproduit un texte de Cumméan (*Ibid.*, p. 186, n° 15). Ce texte est compris dans un chapitre des *Capitula judiciorum* (X, 1) placé sous l'inscription *judicium canonicum* ; mais, pour diverses raisons, cette inscription paraît erronée [1]. Je crois que l'attribution à Cumméan est plus vraisemblable.

Les c. 69 et 70 reproduisent les dispositions des divers canons placés sous le nom de Cumméan (Schmitz, II, p. 185, n° 2, et p. 220, II, 2).

Le c. 71 provient de Cumméan (*Ibid.*, p. 185, n° 3).

Le c, 73 provient, avec une légère modification, de Cumméan (*Ibid.*, p. 246, XXX, 1. Cf. Colomban, A, 10).

Le c. 74 tire aussi son origine de Cumméan (*Ibid.*, p. 244, XXVIII, 1).

Il en est de même du c. 75 (*Ibid.*, p, 246, XXX, 2).

Le c. 76 est très étroitement apparenté (sauf de légères différences) à un texte de Cumméan (*Ibid.*, p. 235, XV, 6).

Les c. 83 et 84 reproduisent le texte de saint Colomban, B, 6 (Vinnian, 18-20) avec quelques différences dans le nombre des années de pénitence infligées au pécheur [2].

Le c. 91 reproduit un texte de Cumméan (*Ibid.*, p. 242, XXIII, 3).

Les c. 93, 94 et 95 se retrouvent dans la série de Cumméan (*Ibid.*, p. 241, XXIII, 3).

Le c. 99 provient de Cumméan (*Ibid.*, p. 187, n° 21).

1. Cette attribution repose sur une erreur du scribe. Le chapitre comprend des textes qui, dans le pénitentiel tripartite de Saint-Gall, appartiennent à Théodore et à Cumméan.

2. Ces textes reparaissent, non comme *judicia Cummeani*, mais comme *judicia canonica* dans les *Capitula judiciorum* (XVI, 1, p. 236). Est-ce le résultat d'une erreur matérielle ? Il est à remarquer que ces textes sont omis dans un des mss. des *Capitula judiciorum*, celui de Heiligenkreuz (*Ibid.*, p. 236).

Le c. 101 figure dans la série de Cumméan (*Ibid.*, p. 239, XXII, 1).

Le c. 103 reproduit un texte des deux séries de Cumméan (*Ibid.*, p. 187, n° 21 ; cf. p. 239, XXII, 1).

Le c. 107 est apparenté avec le début d'un texte de la série de Cumméan (*Ibid.*, p. 239, XXII, 1).

Les c. 121 à 126 qui punissent les négligences à l'endroit de la célébration du Saint Sacrifice et de la conservation des espèces consacrées, sont apparentés d'assez près avec un fragment de la *Regula Cœnobialis* de saint Columban [1], et de plus près encore avec des textes placés sous le nom de Cumméan (Schmitz, II, p. 187, n°s 24 et ss) [2].

En résumé, 42 canons du Pénitentiel *Vallicellanum I^um^* sont apparentés, la plupart très étroitement, avec des canons pénitentiels appartenant au groupe celtique.

II

Sources anglo-saxonnes.

Les textes les plus répandus du groupe anglo-saxon, ceux qu'il nous importe surtout de considérer, sont les textes provenant, plus ou moins directement, du célèbre archevêque de Cantorbéry, Théodore, qui, à la fin du VIIe siècle, réorganisa l'église anglo-saxonne. Ces textes [3]

1. Schmitz, I, p. 336,

2. Ces mêmes textes, dans le pénitentiel intitulé *Capitula judiciorum*, sont présentés par deux manuscrits, sans doute par erreur, comme des *judicia canonica*. Qu'il y ait eu une incertitude sur ce point, c'est ce que révèle l'inscription insolite d'un autre manuscrit : *Judicium canonicum Cummeani*; il s'agit du manuscrit de Vienne, n° 2223. Cf. Schmitz, II, p. 249, XXXIV, 1 et s. Il y a donc bien des chances pour que ces textes appartiennent véritablement à la série de Cumméan.

3. Il va de soi qu'il existe des analogies entre diverses règles posées par Théodore et les règles constituant la discipline de l'Église

se présentent surtout en trois recueils dont il n'est pas nécessaire de déterminer ici les rapports ; c'est le Pénitentiel en deux livres [1], le recueil dit sans bonne raison *Canones Gregorii* [2], et le recueil connu sous le nom de *Capitula Dacheriana* [3]. On pourra en rapprocher les séries empruntées à Théodore dans les deux pénitentiels tripartites publiés par Mgr Schmitz [4].

J'indique ci-dessous le résultat de la comparaison instituée entre le *Vallicell. I* et les textes des recueils de Théodore.

Le c. 4 reproduit un texte de la série de Théodore (*Canones Gregorii*, 111 ; cf. Théod. [5], I, IV, 2).

Le c. 6 provient d'un texte de la même série (*Canones Gregorii*, c. 152 ; cf. Théod., II, X, 1 et 2) [6].

Le c. 7 reproduit un texte de Théodore (I, XIV, 30 ; cf. *Canones Gregorii*, 105) [7].

universelle, contenues dans les recueils de Denys. Théodore connaissait ces règles et en tira parti. Là comme ailleurs, ce missionnaire romain, qui, par son origine appartenait au monachisme grec, « sut concilier les éléments divers et quelque peu opposés qu'il trouva dans les missions confiées à ses soins » (DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 93) ; il s'inspira des usages canoniques comme des usages bretons. D'ailleurs la comparaison des textes permet souvent de reconnaître si un canon qui figure dans les pénitentiels procède directement des recueils de Denys ou n'y a passé que par l'intermédiaire de Théodore.

1. WASSERSCHLEBEN, p. 182 et s. ; SCHMITZ, II, p. 545 et s. (pour le premier livre) ; p. 536 et s. (pour le second livre).

2. WASSERSCHLEBEN, p. 160 et s. ; SCHMITZ, II, p. 523 et s.

3. WASSERSCHLEBEN, p. 145 et s. A été publié d'abord dans d'ACHERY, *Spicilegium* (2e édit.), I, p. 486 et s.

4. Voir, dans le tome II de Schmitz, le *Paenitentiale Sangallense tripartitum* (p. 177 et s.) et les *Capitula judiciorum* (p. 217 et s.)

5. Je renvoie par ce mot, *Theod.*, au Pénitentiel en deux livres.

6. Une décision analogue, mais très différente dans les termes, se trouve dans le c. 17 du concile tenu à Auxerre entre 573 et 603.

7. A rapprocher des décisions placées sous le nom de Théodore dans les Pénitentiels tripartites ; cf. SCHMITZ, II, p. 182, n° 4, et p. 220, III, 2, vers la fin. Ce texte de Théodore procède peut-être du canon 21 d'Ancyre.

Le c. 8 reproduit, sous une forme légèrement modifiée, Théod., I, XIV, 28, et *Canones Gregorii*, 161.

Le c. 9 est en relations étroites avec Théod., I, XIV, 29 [1]; cf. *Canones Gregorii*, 104 et 162.

Le c. 11 est tiré des *Canones Gregorii*, 112; cf. Théod. I, IV, 6. Le texte tel qu'il se trouve dans les *Canones Gregorii* figure sous le nom de Théodore dans le pénitentiel Tripartite de Saint-Gall : Schmitz, II, p. 183, 6 f.

Le c. 20, in fine : *Si quis cum matre*, reproduit le début de Théod., I, II, 16. Un texte un peu différent se trouve dans les *Canones Gregorii*, 90.

Le c. 25 reproduit Théod., I, II, 12 et 13, et *Canones Gregorii*, 95 et 97.

Le c. 30 reproduit Théod., I, XIV, 21 et 22 ; cf. *Canones Gregorii*, 107.

Le c. 32 contient une disposition tout à fait semblable à une règle posée par Théodore, II, XII, 13 (cf. *Dacheriana*, 122). Une règle analogue est donnée par la collection irlandaise (édit. Wasserschleben, XLV, 11), comme provenant du *Synodus Hibernensis*. Le même cas est traité par la 10e réponse de saint Grégoire à saint Augustin ; la règle édictée par ce document est plus sévère [2].

Le c. 35 reproduit un texte de Théodore, I, XIV, 23, et *Canones Gregorii*, 107.

Le c. 37 reproduit Théod., II, XII, 7 ; *Canones Gregorii*, 65.

Le c. 41 reproduit, en les résumant, Théod., II, XII, 23 et 24; *Canones Gregorii*, 72; *Capitula Dacheriana*, 36.

Le c. 42 reproduit Théod., I, XIV, 20; *Canones Gregorii*, 127.

Le c. 45 reproduit la première partie des *Canones Gregorii*, 118; cf. Théod., I, VIII, 1 et 2.

1. Une décision analogue est classée dans les *Judicia canonica* par quelques manuscrits des *Capitula judiciorum*. SCHMITZ, II, p. 210, 10.
2. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, p. 740.

Le c. 52 reproduit Théod., I, vi, 4 ; *Canones Gregorii*, 115 (texte qui se retrouve sous le nom de Théodore dans les *Capitula judiciorum*, Schmitz, II, p. 234, xv, 2). Toutefois je remarque une différence entre notre pénitentiel et les textes de Théodore : notre pénitentiel exige cinq ans et non trois ans de pénitence.

Le c. 78 reproduit avec quelques légères modifications, le c. 45 des *Canones Gregorii*; cf. Théod., I, v, 14.

Le c. 90 reproduit le c. 191 des *Canones Gregorii*; cf. Théod., I, xiv, 15, et *Capitula Dacheriana*, 87.

Le c. 92 reproduit Théod., I, xv, 2; cf. *Canones Gregorii*, 117. Ce texte a reçu dans notre pénitentiel une fausse attribution au concile de Gangres.

Le c. 96 reproduit Théod., II, xi, 7, 8 et 9; et, pour la fin, Théod., I, vii, 8 ; cf. *Canones Gregorii*, 137, 138, 139 et 146.

Le c. 98 reproduit Théod., II, xi, 2; *Canones Gregorii*, 143 ; *Dacheriana*, 168 (cf. Concile d'Orléans de 533, c. 20).

Le c. 100 reproduit le début du c. 121 des *Canones Gregorii* ; cf. Théod., I, i, 2 et 3.

Le c. 102, reproduit *Canones Gregorii*, 40 ; cf. Théod., I, i, 1.

Le c. 106 reproduit, en les abrégeant quelque peu, les décisions des *Canones Gregorii*, 60 et de Théod., II, xi, 4. Ce texte applique le principe posé par le concile de Gangres, 19, auquel il est attribué dans notre pénitentiel ; mais l'auteur du pénitentiel en a très vraisemblablement emprunté la forme aux recueils de Théodore.

Le c. 108 tire son origine des mêmes recueils. Voyez Théod., I, xi, 1, 2 et 3; *Canones Gregorii*, 55, 57 et 58 ; *Capitula Dacheriana*, 14. Ce texte a reçu, comme le précédent, une attribution au concile de Gangres ; il sanctionne, en effet, la prescription du c. 18 de ce concile.

Le c. 112 reproduit Théod., I, xiv, 5 et 6; cf. *Canones Gregorii*, 63 et 64 ; *Dacheriana*, 37 et 38.

Le c. 115 reproduit Théod., I, xiv, 7 ; cf. *Canones Gregorii*, 69 ; *Capitula Dacheriana*, 38.

Le c. 116 reproduit à peu près textuellement le c. 44 des *Canones Gregorii* et le c. 67 des *Capitula Dacheriana* ; cf. Théod., II, vi, 9.

Le c. 120 reproduit le c. 193 des *Canones Gregorii* ; cf. Théod., I, xii, 5, et *Capitula Dacheriana*, 80.

Le c. 127 reproduit Théod., I, xii, 4, Cf. *Canones Gregorii*, 123 ; *Capitula Dacheriana*, 26.

Le c. 128 procède de Théod., I, viii, 5 ; *Canones Gregorii*, 37. Rapprochez-le de la lettre de saint Célestin aux évêques des Gaules, c. 2 ; ce texte semble s'en inspirer.

Le c. 131 reproduit, avec quelques modifications, Théod., II, viii, 8 ; *Canones Gregorii*, 100 ; *Capitula Dacheriana*, 44.

Le c. 133 reproduit Théod., II, xiv, 11 ; *Canones Gregorii*, 157. Ce précepte, qui concerne les dîmes, est donné par saint Césaire d'Arles, par le c. 5 du concile tenu à Màcon en 585, etc.

En résumé, 33 canons du Pénitentiel *Vallicell. I* sont apparentés, la plupart très étroitement, avec des canons pénitentiels appartenant aux recueils anglo-saxons qui se rattachent à Théodore.

CHAPITRE II

Jusqu'ici, des 133 canons qui composent le *Vallicellanum I*um nous avons reconnu que 75 au moins (plus de la moitié) sont inspirés soit par la discipline des canons du groupe celtique, soit par celle du groupe anglo-saxon. Cela se concilie assez mal avec la qualité de pénitentiel romain que Mgr Schmitz prétendait attribuer à ce pénitentiel : d'ores et déjà nous serions fondés à rejeter sa conclusion.

Mais nous pouvons pousser plus loin nos investigations. Interrogeons maintenant les 57 canons qui ne se rangent pas dans les familles insulaires. L'examen que nous leur ferons subir nous permettra de reconnaître, chez la plupart d'entre eux, l'un ou l'autre des caractères suivants :

1. Ils se rattachent étroitement soit à des textes canoniques reçus en Gaule, soit à des textes figurant dans les recueils de Denys, soit à des canons des conciles de la Gaule mérovingienne.

2. Ou tout au moins ils ont été rangés dans la série des *Judicia canonica* des Pénitentiels tripartites publiés par Mgr Schmitz. Ceci revient à dire qu'ils ont été considérés en pays franc comme reproduisant une discipline qui tire son origine, non pas des canons celtiques ou anglo-saxons, mais des conciles ou décrétales reçus en Gaule.

Voici les observations qui démontrent l'exactitude de ces propositions.

Le c. 2, application du canon 23 d'Ancyre sur l'homicide par imprudence (auquel renvoyait, en matière d'homicide, le c. 31 du concile d'Épaone [1]), figure, avec une très légère différence, dans les séries des *judicia canonica* des pénitentiels tripartites (Schmitz, II, p. 180, n° 12; cf. *ibid.*, p. 218, I, 1).

Le c. 3, qui traite aussi de l'homicide, figure dans les mêmes séries (*ibid.*, p. 180, n° 11, et p. 218, I, 1).

La même observation peut être faite à propos du c. 10 prévoyant le cas où un enfant nouveau-né aurait été étouffé inconsciemment, par ses parents. C'est un délit que punissent, au moyen âge, de nombreuses dispositions de conciles. Notre texte, moins le mot *clericus* (qui semble une insertion parasite), se retrouve dans les séries de *judicia canonica* (*Ibid.*, p. 181, n° 17, et p. 220, III, 1).

1. Je renvoie aux conciles mérovingiens d'après l'édition de Maassen dans les *Monumenta Germanniae*.

Le c. 12 est une version quelque peu modifiée du c. 25 d'Ancyre (Denys, n° 44; cf. *Herovalliana*, dans l'édition de Petit, *Theodori Paenitentiale*, I, p. 232).

Le c. 13, sur la sodomie, appartient aux séries des *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 179, n° 2; p. 222, VII, 1).

Le c. 14 sur l'adultère (dont le texte est incorrect) appartient aux mêmes séries (*Ibid.*, II, p. 179, n° 3, et p. 222, VII, 2 et 3).

Le c. 15 précédé de l'inscription *Canone Ancirano, hera XVIII*, reproduit, en le défigurant, le canon 20 d'Ancyre (39 de Denys) sur l'adultère.

Le c. 17, inspiré par le canon 27 du concile de Chalcédoine sur le rapt, et précédé d'ailleurs de l'inscription *Canon Calcedon, hera XXVII*, figure à bon droit dans la série des *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 180, n° 10; p. 224, VIII, 1).

Le c. 20, dans sa première partie, est une accommodation, assez mal faite du 15e canon d'Ancyre (Denys, 36), dont il conserve l'*inscriptio*. (Cf. *Herovalliana*, p. 231).

Le c. 23 garde dans son inscription le souvenir du c. 4 de Neocésarée (Denys, 48) qui prévoit la même hypothèse en la traitant différemment. Tel qu'il est, il figure dans les *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 180, n° 9; p. 223, VII, 8).

Le c. 24 porte l'inscription *Canone Ancirano, hera XX*. C'est qu'il contient une disposition qui complète le c. 20 d'Ancyre (Denys, 40); elle concerne l'infanticide ou l'avortement, lorsque le coupable est le père et non la mère. Évidemment l'auteur de cette disposition entendait développer une règle canonique, en se couvrant de l'autorité du concile d'Ancyre.

Le c. 29 se rapporte encore à l'avortement, prévu par le c. 20 d'Ancyre. Il impose à la femme qui se fait avorter, non pas dix ans de pénitence comme le vieux canon

grec, mais quatre ans au pain et à l'eau. Ce canon a trouvé place dans la série des *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 181, n° 28; p. 320, III, 1)[1].

Le c. 31 procède directement de la Xe réponse de saint Grégoire à saint Augustin de Cantorbéry[2]; toutefois un mot omis (*prohiberi* après *non debet*) rend le texte à peu près inintelligible.

Le c. 33 est tiré de la XIe réponse de saint Grégoire à saint Augustin.

Le c. 38, précédé de l'inscription *In can. Apostolorum, hera XLVIII*, est un texte quelque peu développé du 48e canon des Apôtres.

Le c. 43, précédé de l'inscription *Canon Neocesariensis hera L^a^*, inflige la pénitence perpétuelle à la femme qui épouse les deux frères; en effet, le 2e canon de Neocésarée exclut cette femme de la communion jusqu'à la mort. Une version de ce canon, qui ne se confond pas avec celle de Denys, figure dans l'*Herovalliana* (Petit, *op. cit.*, p. 229); peut-être notre canon ne fait-il que résumer le début de cette version. En tout cas le précepte, sans la sanction, est rappelé par le c. 29 du concile d'Auxerre (573-603).

Le c. 44, sous l'inscription *Canon Niceni hera III^a^*, reproduit une disposition du canon 3 de Nicée. Elle a d'ailleurs trouvé place, sous une forme différente, dans l'*Herovalliana* (p. 199). Le précepte qu'elle contient, sur

1. Il est à remarquer que notre texte inflige quatre années de pénitence, tandis que les *Judicia canonica* n'en infligent que trois. Cette différence est peut-être le résultat d'une erreur de copiste; les erreurs de chiffres furent très fréquentes dans la transcription des pénitentiels. En tout cas, le délit est prévu dans les mêmes termes.

2. En mentionnant cette lettre parmi les sources canoniques, je ne prétends nullement trancher la question qui se pose concernant son origine. Mgr Duchesne (*Origines du Culte chrétien*, 1re édit., p. 94) estime qu'elle provient de l'entourage de Théodore. J'ai fait remarquer ci-dessus (p. 299) que sur un point, elle ne s'accorde pas avec les règles pénitentielles de Théodore.

la règle des mœurs que doivent suivre les clercs, a souvent été répété par les conciles mérovingiens.

Le c. 47 prévoit et punit la *falsitas*. Ce délit, *capitale crimen*, a attiré l'attention de divers conciles des Gaules : Agde, 50 ; Orléans (538), 9.

Le c. 54, *de usuris in Niceno, hera XVII*, reproduit avec une sanction pénitentielle différente, le c. 17 de Nicée [1] : il figure dans la série des *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 238, XX, 1). Le c. 55 répète en cette matière la sanction de Nicée, qui est la déposition du clerc coupable d'usure.

Il y a probablement une certaine parenté entre le c. 57, *de furtu* et le premier *judicium canonicum* qui traite de cette matière (Schmitz, II ; p. 232, XII, 1 ; cf. *ibid.*, p. 180, n° 15). Je dis une certaine parenté ; car, par les termes mêmes du début, on sent le lien qui existe entre ces textes. Toutefois, il faut reconnaître que les sanctions ne sont pas identiques, et que de plus le *judicium canonicum* varie les sanctions suivant la condition du coupable.

Le c. 62 prévoit un délit (emmener un homme libre en captivité) réprimé par le concile de Lyon de 567 ou 570, c. 3 (dont le texte a été reproduit en abrégé dans l'*Herovalliana*, p. 237). La sanction du concile de Lyon est une excommunication temporaire ; celle de notre pénitentiel, plus conforme aux habitudes des rédacteurs de ces recueils, consiste en une pénitence de trois ans.

Le c. 63 et 64 (incendie et violation de sépulture) figurent dans les séries de *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 232, XII, 1 ; cf. *ibid.*, p. 181, n° 26 et 27).

Le c. 66 reproduit, avec une légère modification, le 24e canon des Apôtres (cf. Nicée, 1). Ce texte, sur la muti-

1. C'est le canon de Nicée qui est l'origine des dispositions canoniques interdisant aux clercs le prêt à intérêt.

lation volontaire, figure dans les *judicia canonica* (*Ibid.*, p. 181, note 29; p. 221, V, 1).

Le c. 77 reproduit, sauf une légère modification, la décision du 8e canon d'Ancyre, concernant ceux qui sacrifient aux faux Dieux.

Le c. 79, sur la participation aux fêtes païennes, reproduit de même le c. 7 d'Ancyre (cf. Laodicée, 39, n° 142 de Denys).

Le c. 80, condamnant les *mathematici* se retrouve dans une série des *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 238; XIX, 1), Le crime des *mathematici*, c'est-à-dire des enchanteurs, a provoqué les sévérités des empereurs romains aussi bien que celles des conciles [1].

Le c. 81 figure sous le n° B. 24 dans le pénitentiel de Colomban ; mais je crois qu'il appartient au groupe de canons, présents dans ce pénitentiel, qui ne se rattachent pas à une origine celtique. Il procède plutôt, comme le c. 79, du 7e canon d'Ancyre. Il a d'ailleurs trouvé place dans les *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 236, XVI, 1, *in fine*). Le fait de manger avec les païens est condamné par le c. 16 du concile de Clichy (626 et 627) et par le c. 14 du concile de Reims, sous Sonnatius (627-630). Déjà saint Césaire, d'Arles, avait condamné des pratiques analogues [2].

Le c. 82, précédé de l'inscription erronée *Canon. Ancir., hera VIIa*, est inspiré d'assez loin par une décision du pape saint Léon, dans sa lettre à Rusticus. Cette décision figure dans le recueil des décrétales de Denys, n° 46.

Le c. 85, contre les *immissores tempestatum*, figure dans les séries de *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 238, XIX,

1. Sur les *mathematici*, voir les textes du code théodosien reproduits dans la *Lex Romana Visigothorum*, IX, 13, et dans ses abrégés.
2. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, p. 226.

1 ; cf. p. 181, n° 19). Il est question de cette superstition dans les œuvres d'Agobard [1].

Les c. 86, 87, 88, 89, 111 et 113 déterminent la pénitence à imposer à ceux qui se rendent coupables de pratiques superstitieuses inspirées par le paganisme, pratiques qui sont condamnées sévèrement par divers passages des œuvres de S. Césaire d'Arles : voyez ses sermons, notamment les sermons 264 et 265, qui figurent parmi les sermons apocryphes publiés en appendice de l'édition des œuvres de saint Augustin donnée par les Bénédictins, et joignez-y, pour une époque postérieure, le sermon placé dans la bouche de saint Éloi [2]. Il est à remarquer que nombre de dispositions, condamnant les mêmes superstitions, sont mentionnées dans les canons du concile d'Agde et des conciles de la Gaule mérovingienne [3] ; nos canons pénitentiels sont vraisemblablement apparentés à ces dispositions. Remarquez en outre que saint Boniface lutta énergiquement contre ces superstitions, répandues en Germanie comme en Gaule [4]. J'ajoute qu'on retrouvera plusieurs des dispositions de notre pénitentiel dans les séries de *judicia canonica*. (Schmitz, II, p. 236 et 237, XVI, 1 et 2 ; XVII ; XVIII ; *Ibid.*, p. 181, n°s 20 à 25).

Le c. 97 est en rapport avec le c. 20 du concile d'Orléans, de 533, dont il diffère par la sanction.

1. *De grandine et tonitruis* dans la *Patrologia latina*, CIX.

2. *Vita S. Eligii* ; *Patrol. lat.*, LXXVII, c. 526 et s. Voyez à titre d'exemple un passage condamnant la superstition des *ligamina* (c. 528), analogue au c. 89 de notre pénitentiel sur les *ligaturæ*. Sur les *ligaturæ*, voir Du Cange, à ce mot.

3. Agde, c. 42 ; Orléans, an. 511, c. 30 ; Tours, c. 23 ; Auxerre, c. 1, 3 et 4 ; concile sous Sonnatius, évêque de Reims, an. 627-630, c. 14, etc.

4. *Monumenta Germaniae*, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, I, p. 291, 301, 304, 351, et *passim*.

Le c. 99, sur l'ivrognerie des clercs, peut être rattaché au c. 41 d'Agde. La différence entre les deux dispositions est minime : là où notre pénitentiel impose trente jours de pénitence, le concile en impose quarante. En outre le concile s'occupe de l'ivrognerie des laïques, ce que ne fait pas notre canon.

Le c. 103 concernant l'homme qui force un de ses semblables à s'enivrer, est précédé de l'inscription : *Canon Apostolorum, hera XLIIII*, allusion inexacte au c. 41 des canons des Apôtres qui condamne d'une manière générale l'ivrognerie chez les clercs. Dans une de ses lettres, saint Boniface se plaint de ce que trop souvent les hommes de la race saxonne s'entraînent mutuellement à l'ivresse [1].

Le canon 109 est précédé de l'inscription : *Canon Cancrense, hera XVIII*. Il contient en effet le précepte du concile de Gangres, à savoir qu'il ne faut pas jeûner le dimanche. Toutefois la sanction n'est pas en tout cas l'anathème, comme l'avait édicté le concile ; quand l'acte a été commis sans mauvaise volonté, il n'est puni que de sept jours de pénitence. Notre texte ajoute au canon du concile la même sanction contre ceux qui travaillent ou se baignent le dimanche.

Il semble qu'il y ait dans la rédaction du c. 114 un souvenir de la seconde partie du c. 11 du concile de Mâcon (583) qui traite du même objet, la continence des clercs. La faute prévue est la même, et les termes qui l'expriment se rapprochent singulièrement ; mais la sanction est différente. En tout cas, notre canon se retrouve dans la série des *judicia canonica* (Schmitz, II, p. 130, XI, 1).

Mes investigations ont jusqu'ici porté sur 42 canons, qui ne paraissent pas procéder des sources celtiques ou anglo-saxonnes. Sur ces 42 canons, 31 sont en relations plus

1. *Monumenta Germaniae, Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, I, p. 356.

ou moins étroites (souvent très étroites) avec la discipline conciliaire. Les autres étaient au moins considérés comme représentant cette discipline, car, au VIIIe siècle, dans l'Empire franc, on les classait dans les séries de *judicia canonica*, opposées aux *judicia Theodori* ou aux *judicia Cummeani*. La discipline que prétendaient appliquer ces canons trouve un fondement dans les décisions des anciens conciles recueillis par Denys le Petit et dans celles des conciles gallo-francs de l'époque mérovingienne : les observations présentées ci-dessus en font foi, si bien qu'il me suffit d'y renvoyer le lecteur.

Il est donc fort probable que ces canons proviennent de l'Église franque : tout au moins nous n'avons pas la moindre raison de penser qu'ils puissent être Romains.

Remarquez d'ailleurs que d'autres considérations viennent à l'appui de cette observation :

1° Les décrétales des Papes sont à peine mises à contribution, et parfois avec des attributions erronées, ce qui conviendrait mal à un recueil reproduisant une discipline d'origine romaine.

2° L'expression *Sedes Apostolica*, qui se trouve au c. 114, ne prouve rien en faveur de l'origine romaine de notre recueil. Elle était couramment employée en Gaule; ainsi les pères du concile d'Orléans, de 549, s'en servent (c. 1) pour désigner le Saint-Siège. De même elle se retrouve dans les lettres de saint Boniface et dans d'autres textes.

3° L'expression *hera* qui remplace *canon* dans nombre d'inscriptions de notre pénitentiel, n'a été usitée, à ma connaissance, qu'en Gaule, où nous la trouvons dans la collection canonique mérovingienne dite *Herovalliana*.

A côté de ces canons qui semblent inspirés par la discipline de la Gaule franque, je dois signaler le

canon 19 de notre pénitentiel, portant condamnation de l'inceste. Il contient l'expression *barbanus* pour *patruus*, ce qui décèle un texte originaire des régions de la haute Italie, ou tout au moins des régions soumises aux Lombards [1]. Il punit l'inceste commis *cum cognata*, et ainsi se fait l'écho de prohibitions canoniques qui datent de la première moitié du VIIIe siècle ; c'est alors que fut posée la règle qui réputait incestueuse l'union de l'homme avec une de ses parentes, quelle qu'elle fût. Cet élément, d'origine italienne, *est isolé dans notre pénitentiel.*

En résumé, si l'on ne s'arrête pas à ce fait isolé, on est en droit de conclure que le Pénitentiel *Vallicellanum Ium* représente, à un degré plus ou moins éloigné des sources primitives, la fusion de trois éléments, à savoir :

Un élément celtique (42 canons),

Un élément anglo-saxon (33 canons),

Et un élément canonique (42 canons), dont les éléments qui laissent entrevoir leur origine proviennent pour la plupart de la Gaule franque [2].

Mais il ne trahit aucun caractère romain.

CHAPITRE III

Il reste à nous demander s'il est possible d'émettre quelque opinion sur la composition et la date de ce pénitentiel.

Et d'abord, il importe de savoir si le Pénitentiel *Vallicellanum Ium* est lui-même une œuvre originale.

1. Cf. Ducange, à ce mot ; *Literarisches Centralblatt*, 1883, p. 1311.

2. Le *Vallicell. Ium* comprend 133 canons : il en est une quinzaine pour lesquels mes recherches n'ont pas abouti.

Je ne le crois pas. Contrairement à l'opinion de Mgr Schmitz, je le considère comme un remaniement d'un autre pénitentiel, connu sous le nom de Pénitentiel de Mersebourg [1].

Il faut remarquer en premier lieu que si le pénitentiel de Mersebourg est un peu plus étendu que le *Vallicellanum I*um (il compte 169 canons, tandis que le *Vallicellanum* en compte 133, et avec son supplément 143), tous les canons du pénitentiel *Vallicellanum* se retrouvent dans le recueil de Mersebourg [2]. Sans doute entre les textes de l'un et de l'autre recueils, Mgr Schmitz (t. II, p. 154), a signalé un certain nombre de différences ; mais elles peuvent s'expliquer, soit par des erreurs ou des négligences de copistes, si fréquentes dans les pénitentiels, où il fallait transcrire souvent des chiffres exprimant les années de pénitence, soit par les modifications que se permettaient sciemment les compilateurs, moins soucieux, en maintes circonstances, de reproduire exactement une règle ancienne que de l'accommoder à leur goût personnel et aux circonstances [3]. Il est d'ailleurs une analogie très frappante entre nos deux pénitentiels, qui ne s'explique que par une proche parenté : c'est celle qui se manifeste entre les canons suivants :

1. Texte publié par Wasserschleben, *Beitraege zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen* ; Leipzig, 1839, p. 88 et s. ; publié de nouveau par le même auteur dans ses *Bussordnungen*, p. 387 et s. ; et publié encore une fois par Schmitz, II, p. 359 et s. Le manuscrit est du IXe siècle.

2. Il est facile de s'en convaincre en jetant les yeux sur les renvois placés en marge des pénitentiels de Mersebourg et de Bourgogne dans le tome II de l'ouvrage de Mgr Schmitz, p. 320 et 359. On y retrouve notamment, sous le n° 43, le c. 19 de *Vallicell. I*um, qui, parce qu'il contient le mot *barbanus*, décèle, quant à son origine, une influence lombarde.

3. Le latin du *Vallicellanum* est plus correct ; par ses incorrections, le latin du pénitentiel de Mersebourg se rapproche davantage de l'époque mérovingienne.

Mersebourg, 36. Si quis legatura fecerit in erbas, vel qualibet ingenio malo incantaberit, et super Christianum ligaberit, scias eum fidem Dei amisisse, III annis paeniteat, unum ex his in pane et aqua.

Vallicell. I, 89 : Si quis ligaturas fecerit per herbas vel quolibet malo ingenio, incantaverit et super christianum ligaverit, scias eum fidem Christi amisisse, III annos paeniteat in pane et aqua.

Il s'agit ici de la superstition assez répandue des *ligaturae* [1]. Or, dans les textes de pénitentiels apparentés aux nôtres, il semble qu'on ait cessé de comprendre le sens de ce mot. Parmi les compilateurs ou les copistes, les uns remplacèrent *ligaturas* par *dilaturas* [2] (ce qui donne un sens fort difficile à découvrir) les auteurs le remplacèrent par *ballaturas* [3]. Seul le pénitentiel *Vindobonense*, qui paraît d'ailleurs procéder de celui de Mersebourg, conserve, comme le nôtre (c. 39), le texte *ligaturas*. — Il y a donc lieu de croire que *Vallicellanum I*um est étroitement apparenté au pénitentiel de Mersebourg.

Mgr Schmitz a bien reconnu cette parenté ; mais il s'est imaginé, sans aucune bonne raison, que le pénitentiel de Mersebourg dérivait du *Vallicellanum*, tandis qu'en réalité c'est le *Vallicellanum* qui dérive du pénitentiel de Mersebourg. Voici les principales raisons qui me paraissent imposer cette conclusion :

1° On trouve dans le recueil *Vallicellanum* se suivant immédiatement, les trois textes transcrits ci-après.

16. — Si quis clericus vel cujuslibet superioris gradus, qui uxorem habuit et post conversionem vel honorem

1. Voir ci-dessus, p. 307, n. 2.

2. Burgundense, 38 ; Bobbiense, 34 ; Parisiense, 30 (tous ces textes figurent dans le tome II de Mgr Schmitz). La lecture *dilaturas* est inspirée sans doute par la condamnation portée par le c. 73 d'Elvire contre les *delatores*.

3. Floriacense, c. 35 : Schmitz, II, p. 343.

iterum eam agnoverit, sciat se adulterium commisisse. Idcirco si diaconus est V annos paeniteat, II ex his in pane et aqua. Sacerdos VII annos paeniteat, III ex his in pane et aqua.

17. — Canon Calcedon., hera XXVII. Si quis viduam vel virginem raptus fuerit, III annos paeniteat in pane et aqua.

18. — Si quis fornicaverit cum sanctimoniale vel Deo dicata, sicut superiori sententia, unusquisque juxta ordinem suum paeniteat.

Il suffit de lire ces textes pour se convaincre que la *superior sententia* à laquelle renvoie le c. 18 ne peut être le c. 17, où les sanctions ne varient pas suivant le rang qu'occupe le coupable dans les ordres sacrés. Au contraire, le renvoi peut fort bien s'appliquer au c. 16; mais alors le c. 17 serait un texte interpolé.

Or il se trouve que dans le pénitentiel de Mersebourg, nous retrouvons, se suivant immédiatement, le texte du c. 16 du *Vallicellanum* (sous le n° 12) et le texte du c. 18 (sous le n° 13). Le c. 17 du *Vallicellianum* n'y figure pas.

Nous avons le droit d'en conclure que le pénitentiel de Mersebourg représente un état plus ancien des textes; en effet le *Vallicellanum I*um nous les offre additionnés d'une interpolation d'ailleurs fort maladroitement ajoutée, qui décèle une époque postérieure.

2° La même impression se dégage si l'on considère l'ordre suivi par chacune des deux compilations. Pour comprendre la portée de cet argument, il faut d'abord se rendre compte de la composition du pénitentiel de Mersebourg. Sans entrer dans les détails, je me bornerai à dire qu'on y reconnaît trois séries de canons, qui d'ailleurs correspondent aux trois groupes auxquels on peut ramener la grande majorité des canons du *Vallicellanum* et de divers autres pénitentiels. En premier

lieu, se présente une série continue de 39 canons (1 à 39) qui se rapprochent d'une façon surprenante des 41 canons formant le pénitentiel de la Bibliothèque de Bourgogne [1] ; cette série est constituée par des règles provenant du pénitentiel de saint Colomban et par des règles rédigées en vue d'appliquer, tant bien que mal, la législation conciliaire reçue dans la Gaule mérovingienne. C'est la série plus particulièrement canonique, qui avec quelques additions, se poursuit jusques au c. 52. — En second lieu, vient une série dont la plupart des canons reproduisent des dispositions placées sous le nom de Cumméan dans les pénitentiels tripartites publiés par Mgr Schmitz. Cette série comprend les c. 52-88 : proviennent sûrement des canons de Cumméan les c. 52 à 72, 75 à 88. — En troisième et dernier lieu, on reconnaît dans le pénitentiel de Mersebourg une série de textes se rattachant aux recueils portant le nom de Théodore de Canterbury (89-169), entremêlés de quelques textes, d'ailleurs peu nombreux, provenant de Cumméan (par exemple 106 à 110). En somme, dans le pénitentiel de Mersebourg se révèle seulement un ordre extérieur. Si l'on ne tient pas compte de divergences de détail, ce pénitentiel a été constitué par la juxtaposition de trois grandes séries : série canonique, série celtique et série anglo-saxonne.

Sans doute, le *Vallicellanum* est fait des mêmes éléments : mais les canons y sont disposés, non d'après leur origine, mais d'après un ordre méthodique, suivant la matière dont ils traitent. L'hypothèse que tout naturellement nous sommes amenés à faire peut se résumer ainsi : l'auteur du *Vallicellanum* s'est servi des matériaux que lui fournissait le pénitentiel de Mersebourg ou un recueil analogue ; mais, outre qu'il en a modifié légèrement les

1. Cf. Schmitz, II, p. 359.

textes, qu'il en a rendu la langue plus correcte et qu'il y a ajouté quelques gloses, il a bouleversé la composition du recueil primitif pour y introduire l'ordre et la méthode. En somme, le *Vallicellanum* n'est guère qu'une édition revue et corrigée du pénitentiel de Mersebourg [1].

Mgr Schmitz, qui tient à considérer le *Vallicellanum* comme une œuvre originale dont le recueil de Mersebourg serait issu, donne de faibles raisons pour expliquer comment d'un recueil méthodiquement classé serait sorti un recueil sans ordre méthodique. Appliquée à nos deux pénitentiels, cette hypothèse est tout à fait inadmissible. Si en effet le recueil de Mersebourg, n'était, comme il le pense, qu'une transformation du *Vallicellanum* dans lequel le désordre se serait introduit, on se demande comment ce désordre aurait été assez intelligent pour y grouper ensemble, suivant leur origine, les textes canoniques, ceux de Cumméan et ceux de Théodore. Ce groupement ne se peut comprendre que si l'on admet, contrairement à l'opinion de Mgr Schmitz, que le pénitentiel de Mersebourg représente un état premier du recueil d'où a été tiré le *Vallicellanum*.

La date du *Vallicellanum I*um dépend évidemment de la date du pénitentiel de Mersebourg. — Or ce dernier recueil peut sans témérité être daté du VIIIe siècle. En vain alléguerait-on qu'il doit être attribué au IXe siècle parce qu'en certains endroits il procède du VIe livre de la collection d'Halitgaire : c'est en effet plutôt le VIe livre d'Halitgaire qui est fait d'après le pénitentiel de Mersebourg [2] et d'autres recueils francs de la même famille.

1. Telle est l'opinion de Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, II, p. 479, n° 4 ; et de Wasserschleben, *Theologische Literaturzeitung* (1883), p. 616.

2. J'espère étudier ultérieurement la composition du VIe livre d'Halitgaire.

En réalité le pénitentiel de Mersebourg convient bien à la situation de l'Église franque vers la fin du VIIIe siècle [1]; sur les points de l'indissolubilité du mariage et de l'empêchement de parenté, il représente une tendance moins relâchée que celle des assemblées tenues à Verberie et à Compiègne au commencement du règne de Pépin le Bref, si bien qu'il semble une transition entre cette époque et l'époque des réformateurs zélés qui marqueront le début du IXe siècle. Si l'on veut bien assigner la fin du VIIIe siècle comme date au péniténtiel de Mersebourg, on sera amené sans difficulté à dater le *Vallicellanum I^um* soit de la fin du VIIIe siècle, soit du commencement du IXe.

Il est plus difficile de déterminer le pays où le *Vallicellanum I^um* a vu le jour. Il vient, cela semble certain, du pénitentiel de Mersebourg ou d'un recueil fort analogue à ce pénitentiel. Or ce pénitentiel de Mersebourg est fait, comme on l'a vu, au moyen des trois séries de canons en usage dans l'Empire franc au VIIIe siècle : un seul fragment, le c. 43, d'ailleurs reproduit dans le *Vallicellanum I^um* sous le n° 19, décèle une origine lombarde parce que l'expression *barbanus* y est employée pour *patruus*. Peut-être pourrait-on en conclure que le recueil dont le manuscrit de Mersebourg contient le seul exemplaire connu a d'abord été rédigé dans les régions que les Francs ont conquises sur les Lombards ; en effet il n'est nullement surprenant de constater qu'en Italie, après la conquête franque, il a été fait usage de textes canoniques propres à l'Église franque [2]. Un ou plusieurs

1. Il est à remarquer que les superstitions qui y sont combattues sont celles contre lesquelles saint Boniface avait dû lutter énergiquement.

2. C'est ainsi qu'au IXe siècle, grâce à la domination franque, les compilations pseudo-isidoriennes passèrent de bonne heure en Italie.

exemplaires du recueil dit de Mersebourg ont pu ensuite être transportés au Nord des Alpes ; en même temps, en Italie, ce recueil engendrait le *Vallicellanum I*um. Il n'est pas invraisemblable de placer en Italie le berceau du *Vallicellanum*, puisqu'il descend d'un recueil qui porte une trace d'origine lombarde, et puisque jusqu'à présent nous ne le connaissons que par deux manuscrits italiens, celui de la Vallicellane et celui de l'Ambrosienne.

Quoi qu'il faille penser de cette conjecture, aucun motif ne permet de considérer le *Vallicellanum I*um comme une œuvre romaine. C'est, au contraire, un recueil tiré des trois séries de textes en usage dans l'Église franque dès la seconde moitié du VIIIe siècle, au milieu duquel a été introduit un texte lombard.

LES MYTHES BABYLONIENS

ET LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE [1]

§ V. L'ÉPILOGUE DU POÈME DE LA CRÉATION

On a déjà pu voir comment le poème babylonien de la création décrit l'origine du monde en s'inspirant des phénomènes qui accompagnent chaque jour le retour de la lumière, et, chaque année, le retour du printemps, comme si la création n'avait été qu'un premier lever du soleil et un premier éveil de la nature. C'est que, dans la réalité, les spéculations cosmogoniques ne sont pas autre chose qu'une transposition de ce qui est matière d'expérience actuelle. La transposition n'est pas si complète qu'elle ne conserve encore un rapport très étroit avec le présent, et que le travail d'où le monde est sorti ne semble se confondre plus ou moins avec celui qui s'opère maintenant sous les yeux de l'homme. Cette relation que l'on a depuis longtemps remarquée, mais sur laquelle on ne saurait trop insister, est visible dans l'espèce d'hymne qui sert d'épilogue à l'œuvre de Marduk et célèbre son triomphe sur Tiamat.

L'hymne est un véritable commentaire des différents noms de Marduk et des idéogrammes qui les représentent. Ce qui en reste est conservé sur la partie supérieure d'une tablette, recto et verso[2]. Le commencement de l'hymne devait se trouver sur la tablette précédente. Les

1. Voir *Revue*, VI (1901), 111 et 193.
2. Voir Delitzsch, *op. cit.* 112-114; Jensen, *op. cit.* 34-39.

louanges du dieu créateur étaient prononcées par les Igigi, les génies du ciel, qui énuméraient les cinquante noms du maître des dieux. Il semble que l'on ait voulu montrer comment Marduk réunit en lui toutes les perfections que l'on attribue séparément aux autres êtres divins [1].

« Marduk *zi* [2]... « La vie... »
Qui a établi...
Leur voie...
Qu'on n'oublie point parmi les hommes sa terrible colère [3]. »
Marduk *Zi-azag* [4] » dirent-ils en troisième lieu [5] « qui produit [la pureté,
Dieu du vent bienfaisant, maître d'exaucement et de bienveil- [lance,
Qui produit les biens et la richesse, qui fait l'abondance,
Qui rend grand tout ce qui est petit ;
Dans l'extrême angoisse nous respirons son souffle bienfai- [sant :
Qu'on proclame, qu'on célèbre, qu'on adore sa majesté ! »
Marduk *Aga-azag* [6] » en quatrième lieu, « que le monde [7] le [loue !
Seigneur de l'incantation pure [8], qui ressuscite les morts,

1. Jastrow, *op. cit.* 438.
2. Idéogramme incomplet. Le terme zi signifie « la vie ». On voit par la suite que cet idéogramme représente ici le second titre donné à Marduk.
3. La fin de la ligne est restituée par Jensen, *loc. cit.* La colère dont il s'agit doit être celle que Marduk a montrée contre Tiamat et ses partisans.
4. Formule idéographique dont le sens est : « produisant la pureté », ou « la purification ». On remarquera que, dans ce morceau, les idéogrammes sont généralement suivis d'une phrase qui en donne l'explication précise.
5. Les titres de Marduk sont en quelque sorte numérotés.
6. Dieu de « la couronne brillante » ou « pure ».
7. *Abrâti*. Jensen : « la totalité » ; Delitzsch : « les êtres ». Dans *Kosmologie*, 296-297, Jensen lisait *aprâti* et traduisait par « tiares », pour la correspondance avec l'idéogramme *Aga-azag* ; mais la traduction : « Qu'il fasse briller les tiares » est peu satisfaisante pour le sens.
8. Sacrée, ou purifiante.

Qui a fait grâce aux dieux vaincus[1] ;
Qui a ôté le joug imposé aux dieux ses ennemis;
Qui a créé l'humanité pour lui faire du bien[2];
Le miséricordieux, à qui il appartient de donner la vie;
Que sa gloire[3] demeure, et qu'elle ne soit jamais oubliée
Dans la bouche des hommes[4] que ses mains ont créés. »

La façon dont il est parlé des hommes, ou plutôt de l'humanité, montre bien que l'on n'a pas seulement en vue les premiers ancêtres de l'espèce, mais tous les hommes passés, présents et futurs, qui semblent être tous, au même titre, les créatures de Marduk.

« Marduk *Tu-azag*[5] », en cinquième lieu, « que son incantation [pure emporte le mauvais sort[6] !
C'est lui qui, par son incantation pure, extirpe tout mal.
Sha-zu[7], qui connaît le cœur des dieux, qui sonde les entrailles[8],
Qui ne laisse pas impuni le malfaiteur;
Qui réunit les dieux ensemble, (qui réjouit?) leur cœur;
Qui soumet les rebelles,...
Qui règle le droit...
Qui... l'iniquité...
Marduk *Zi-si*[9] qui produit la douleur(?)
Qui lance la désolation, qui repousse les adversaires.
Marduk *Such-kur*[10] », en troisième lieu[11], « qui extermine les enne- [mis;

1. Les auxiliaires de Tiamat.
2. Littéralement : « pour les délivrer ». Cela doit s'entendre du rôle de Marduk guérisseur, chassant les influences funestes, les mauvais sorts.
3. « Sa parole » : ici, sa renommée, le souvenir de sa puissance et de sa bonté, plutôt que la parole de sa bouche, ses volontés.
4. Mot à mot : « la noire de tête », c'est-à-dire l'humanité.
5. Dieu de « l'incantation pure ».
6. Texte et sens douteux. On peut traduire : « Que leur bouche (la bouche des hommes?) profère (?) son incantation pure! »
7. « Qui connaît le cœur ».
8. « Le ventre ».
9. « Qui extermine les adversaires. » JENSEN : « l'obscurité ».
10. « Destructeur des ennemis ».
11. Si la lecture est exacte, il faut supposer qu'une nouvelle série de titres divins commence avec *Sha-zu*.

Qui détruit leurs complots...
Qui anéantit tous les méchants. »

La litanie se terminait par l'explication du nom de Nibiru, qui est celui de la planète Jupiter, et l'un des noms de Marduk.

« ... Astre qui brille au ciel,
Qu'il saisisse la nuque [1]...
Parce qu'il a, sans faiblir, traversé l'intérieur de Tiamat,
Que son nom soit Nibiru [2], le vainqueur de (Tiamat ?) ;
Qu'il règle la marche des étoiles des cieux ;
Qu'il paisse comme un troupeau tous les dieux ensemble. »

On se rappelle ce qui a été dit plus haut [3] de la planète Jupiter ; celle-ci gouverne les dieux en tant qu'ils habitent dans les astres. Ce sont les étoiles qui sont comparées à un troupeau, où les planètes figurent les brebis errantes. Voici la conclusion, très importante pour ce qui concerne les rapports permanents du dieu créateur et du chaos :

« Qu'il dompte Tiamat, qu'il resserre et opprime sa vie,
Pour l'avenir de l'humanité, la longue suite des temps ! »

Après que Marduk lui a percé le cœur et fendu la tête, qu'il l'a coupée en deux, qu'une moitié de son cadavre est devenue le firmament, et l'autre moitié la terre, Tiamat vit encore et elle est redoutable ; Marduk seul peut la contenir, l'empêcher de dévorer les hommes et de bouleverser le monde. Le trait est fort curieux, et, nonobstant la contradiction apparente où il paraît être à

1. Allusion probable à quelque mythe astral.
2. Jeu de mots sur le nom de Nibiru et le verbe *etebbiru* « il a traversé », Nibiru étant rattaché à la même racine, *eberu*, « passer ». Jensen, *Kosmologie*, 128, pense que Nibiru signifie en effet « passage » ou « bac », et que ce nom a été donné à l'astre d'après certaines apparences de son cours.
3. P. 197.

l'égard du récit, il s'explique aisément par le fait que Tiamat est la mer, que la mer subsiste toujours, qu'elle est toujours menaçante, que la puissance du dieu créateur est toujours indispensable pour modérer ses fureurs, que les phénomènes naturels qui ont fait supposer que le monde était sorti de l'eau ne cessent pas de se renouveler, et que Marduk ne cesse pas de tirer le monde du chaos en triomphant de Tiamat. Marduk, bien qu'il préside le conseil des dieux et qu'il soit le maître du destin, n'a pas perdu son caractère primitif de dieu solaire, qui fait de lui le dieu du jour et le dieu du printemps. Chaque matin, Marduk apporte la lumière au monde, triomphe de la nuit, dissipe le chaos ténébreux; au printemps, c'est lui qui chasse l'hiver avec ses brumes, ses pluies et ses tempêtes, qui ramène la vie sur la terre ; il sort en vainqueur de l'océan, il traverse Tiamat. Pour un peuple voisin de la mer, la terre semble sortir des flots, et au-dessus du firmament, l'imagination populaire conçoit encore un autre océan, le réservoir de la pluie. Dans la nuit, et par un temps sombre, dans les bourrasques de l'hiver, tout cela paraît se confondre en un chaos fait d'espace indéfini, d'eau et de ténèbres. Vienne Marduk, le soleil matinal, ses premiers rayons séparent la masse chaotique en deux parties, le ciel et la terre, et il marque les limites du firmament, de l'océan, de la surface terrestre ; il semble introduire dans le monde le mouvement régulier de la vie, il éveille la nature. En racontant ce qu'il fait chaque jour, on est obligé déjà d'employer des termes généraux. Marduk fait sortir le monde des ténèbres, Marduk traverse l'océan, Marduk triomphe du chaos et il le divise, il introduit l'ordre dans l'univers ; au printemps, il ramène la vie sur la terre. On peut mettre aussi les verbes au passé : alors on a dans ses grandes lignes le poème de la création. Il suffit de concevoir comme réelles les méta-

phores que nous venons d'énoncer, et qui n'étaient pas des métaphores pour les anciens Chaldéens, mais les actions visibles de puissances surnaturelles ; il suffit de personnifier le chaos, aussi bien que le soleil et son action : la succession du jour à la nuit, du printemps à l'hiver, devient une lutte épique, et cette lutte, qui a lieu au commencement de chaque jour et de chaque année, se déroule tout naturellement au matin des temps, à l'origine des choses, pour signifier l'inauguration de l'univers. Les Chaldéens eux-mêmes avaient conscience de la signification première et permanente du mythe, puisque l'auteur de notre récit dit à Marduk de ne pas lâcher Tiamat : c'est que Tiamat, frappée à mort dès le commencement et perpétuellement par son divin antagoniste, ne laisse pas de durer indéfiniment, et que, chaque jour, la lutte de la lumière et des ténèbres, chaque année, la lutte du printemps et de l'hiver sont à recommencer. D'autres légendes mythologiques présentent la même transformation apparente, et plus ou moins complète, d'un fait naturel interprété en aventure divine et transporté à l'origine des choses. Ainsi la descente d'Ishtar aux enfers, pour y retrouver son époux Tammuz, est conçue comme un événement fort ancien dans l'histoire de la déesse [1], et pourtant le sens originel du mythe est toujours reconnaissable : la déesse de la fécondité suit aux enfers le dieu de la végétation, quand, après les ardeurs de l'été, la nature prend le deuil, et que la vie, l'amour et la joie semblent l'abandonner ; dans le mythe, cette idée se combine avec la disparition régulière de l'astre d'Ishtar, la planète Vénus [2]. Ainsi l'histoire de Sin retenu captif par les sept mauvais esprits [3] : on dirait que l'événement

1. Gilgamès rappelle à Ishtar sa liaison avec Tammuz comme la première aventure de sa jeunesse.
2. Jastrow, *op. cit.* 571.
3. IV R. 5.

s'est accompli aussitôt après l'organisation de l'univers, quand Bel, de concert avec Éa et Anu, eut partagé le gouvernement du ciel entre ses trois enfants, Sin, Shamash et Ishtar [1], c'est-à dire la lune, le soleil et Vénus ; il s'agit, au fond, de la disparition mensuelle de la lune et de sa réapparition, les mauvais esprits se tenant « au bas des cieux » pour l'empêcher de se lever [2]. Ainsi, l'histoire de Zû, l'oiseau-tempête, volant à Bel les tablettes du destin : ce sont les tempêtes hivernales, qui dérangent l'ordre divin de ce monde; mais le fait est censé arrivé jadis, et la conclusion devait être tournée [3] de façon à expliquer comment Marduk, vainqueur de Zû, après que les autres dieux n'avaient pas réussi à reprendre les précieuses tablettes, succédait légitimement à Bel l'ancien dans le gouvernement de l'univers [4].

Avant de constater dans la Bible une transposition tout à fait analogue, achevons l'analyse du poème babylonien :

> Parce qu'il a fait le ciel [5], qu'il a formé la terre
> Bel, le père, lui a donné le nom de maître des pays.

C'est-à-dire que Bel lui a cédé son propre nom, son propre pouvoir, sa royauté sur le monde terrestre. On veut expliquer par cette abdication volontaire la substitution de Marduk, le nouveau Bel, à l'ancien Bel de Nippur, qui, par le droit traditionnel et sa place dans le panthéon chaldéen, devait être supérieur au dieu de Babylone. On a conjecturé [6] que l'emploi constant du nom de

1. Noter cette primauté de Bel l'ancien, qui suppose une légende cosmogonique où il jouait le premier rôle.
2. Jensen, *op. cit.*, 38-39.
3. Voir Jensen, *Mythen*, 46-51. On n'a pas la fin de l'histoire.
4. Cf. Jastrow, *op. cit.* 542. Voir *supr.* p. 130 et 193.
5. *Ashru*; cf. *supr.* p. 194-196.
6. Jastrow, *op. cit.* 440. Y a-t-il une raison suffisante de supposer que Kingu aurait été le rival de Bel, comme Tiamat est opposée à Marduk, et que Kingu aurait été associé à Tiamat lorsque Marduk a

Bel dans notre poème pourrait provenir de ce que Bel l'ancien y tenait primitivement le rôle de Marduk. Cette hypothèse paraît superflue. L'attribution du nom de Bel à Marduk était depuis longtemps acquise lorsque le poème reçut sa forme actuelle, et, d'autre part, l'économie de la création est appropriée au rôle de Marduk, dieu solaire. Dans les récits qui présentaient l'ancien Bel comme organisateur du monde, les rapports du créateur avec le chaos devaient être conçus autrement.

> Quand il entendit les noms que prononçaient ensemble les [Igigi,
> Le foie d'Éa se réjouit :
> « Celui dont les dieux ses pères ont glorifié le nom,
> Que son nom comme le mien soit Éa;
> Qu'il procure l'exécution de tous mes ordres,
> Qu'il amène l'accomplissement de toutes mes lois! »

L'abdication d'Éa en faveur de son fils est donnée de la même façon que celle de Bel. Toutefois, le rôle de Marduk comme ministre des volontés paternelles y apparaît encore; mais maintenant, si Marduk ne fait encore qu'exécuter les plans du sage Éa, il n'agit plus comme son délégué, il possède en lui-même la toute-puissance.

> Avec le nombre cinquante, les grands dieux
> Proclamèrent ses cinquante noms, exaltèrent son rôle.

Cinquante, le nombre sacré d'Éa, est attribué à Marduk, et résume tous ses noms glorieux, c'est-à-dire tous les pouvoirs divins que tous les dieux, jusqu'aux plus grands, lui ont cédé par un consentement unanime. L'endroit approprié à cette glorification de Marduk serait la chambre du destin [1].

supplanté Bel? Dans la légende de Zû, Bel est en possession des tablettes du destin, mais rien ne prouve que ce soit pour les avoir enlevées d'abord à Kingu.

1. Delitszch, *op. cit.* 160.

Ce qui suit paraît être la conclusion morale du poème :

Qu'on (le [1]) retienne et que le premier [2] (le) révèle,
Que le sage et le savant ensemble (le) méditent,
Que le père (le) répète et que le fils s'en instruise [3],
Qu'on (l')annonce aux oreilles du pasteur, du berger [4],
Qu'il [5] se réjouisse dans le seigneur des dieux Marduk [6],
Pour que son pays prospère, que lui-même soit heureux !
Stable est sa parole, immuable son ordre ;
Ce qu'il a décidé, nul dieu ne le change.
S'il jette un mauvais regard, il ne tourne pas la tête.
S'il se fâche, à sa colère aucun dieu ne résiste
Son cœur profond [7]...
Celui qui commet le péché et l'iniquité lui est odieux.

On peut croire que le poème se terminait sur ces réflexions, et qu'il nous manque seulement quelques lignes de la fin. Les éloges décernés à Marduk sont en rapport avec la mission qu'il vient de remplir, et confirment l'interprétation que nous avons donnée du récit. La place que tiennent ces louanges dans l'ensemble de la composition prouve que celle-ci a vu le jour dans un milieu où Marduk était le premier des dieux, c'est-à-dire à Babylone. Les titres du démiurge sont ceux que la liturgie babylonienne décernait au patron d'Éshakkil. Les rites mêmes de ce temple, au moyen d'interprétations mystiques comme on en trouve partout, ont marqué de leur empreinte la vieille légende, tout comme la science des Chaldéens, l'astrologie, lui a fourni les traits concernant la création des astres.

1. Le poème consacré à la gloire de Marduk, ou les noms qui la célèbrent et qu'on vient d'énumérer.
2. Le plus ancien.
3. Cf. Deut. vi, 7.
4. Pasteur de peuple, roi. Le nom de pasteur est appliqué aux rois dans les textes historiques.
5. Le roi.
6. Cf. Ps. ix, 3 ; xxxii, 11, etc.
7. Jensen : « compatissant ».

Si nous regardons maintenant au fond des textes bibliques, nous y trouverons aussi que la création n'a été que le commencement du règne de Dieu sur l'univers, qu'elle a été la première application d'un pouvoir qui ne cesse pas de s'exercer dans la nature. Sans doute cette idée n'est pas très sensible dans le récit jéhoviste, qui a plutôt pour objet l'origine de la condition humaine que l'origine de l'univers. Elle est effacée dans le récit élohiste, où la notion transcendante de la divinité fait que Dieu agit par sa parole et non directement sur son œuvre. Il en résulte que le Créateur paraît seulement construire et peupler à l'origine, par la seule force de sa volonté, le grand édifice qu'il ne cesse pas de gouverner avec la même autorité souveraine. Mais l'identité de l'opération créatrice avec l'action ordinaire de Dieu dans le monde se remarque en d'autres endroits de l'Écriture qui sont apparentés à l'un ou à l'autre des récits de la Genèse. Lorsque Iahvé réprime les hardiesses de Job, en faisant valoir le mystère de la création, il commence par lui dire :

« Où étais-tu quand je posai les fondements de la terre?...
Qui a fermé la mer avec des portes
Quand elle jaillit pour venir au monde [1] ?

Et il continue la description de la création par celle du monde créé :

« As-tu depuis que tu existes, commandé au matin,
Et indiqué sa place à l'aurore ?...
As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer ?...
As-tu embrassé la largeur de la terre?...
Es-tu entré dans les greniers de la neige,
Et as-tu vu les magasins de la grêle ?...
Par quelle route les vents se partagent-ils ?...
La pluie a-t-elle un père?
Qui engendre les gouttes de la rosée?

1. Job, xxxviii, 4, 8.

Est-ce toi qui serres les liens de Kimâ [1] ?...
Est-ce toi qui chasses pour la lionne sa proie ?...
Qui prépares au corbeau sa pâture [2] ?.....

Le discours s'achève par la description d'un certain nombre d'animaux, choisis comme spécimens des grandes œuvres de Dieu. La création primitive ne se distingue pas réellement de la création actuelle. On peut dire que Dieu crée maintenant le monde, comme on peut dire qu'il l'a fait au commencement : ce ne sont pas deux idées distinctes, mais une seule et même idée, qui varie seulement dans son expression, selon qu'on met au passé ou au présent les verbes qui signifient l'action divine.

Cette confusion apparente, où il y a peut-être plus de vérité que dans la distinction absolue introduite plus tard entre la création et la conservation de l'univers, ne se rencontre pas seulement dans le texte de Job, plus ou moins apparenté au récit jéhoviste ; elle se rencontre aussi dans le psaume CIV, qui se rapproche du récit élohiste. Il y est dit que Dieu

Se revêt de la lumière comme d'un manteau ;
Il étend les cieux comme une tente,
Il construit au milieu des eaux [3] son pavillon ;
Il fait des nuées son char,
Il marche sur les ailes du vent ;
Il fait des ouragans ses messagers,
Et des flammes ardentes ses serviteurs [4].

C'est la création de la lumière, que suit celle du firmament, avec la mention des eaux supérieures, au milieu desquelles Dieu a fixé son séjour. Mais la pensée de l'auteur flotte, pour ainsi dire, entre la création d'autrefois et

1. Cf. *supr.* p. 141.
2. Job. XXXVIII, 12, 16, 18, 22, 24, 28, 31, 39, 41.
3. Les eaux qui sont au-dessus du firmament.
4. Ps. CIV, 2-4.

l'action divine dans le présent. Il ne faudrait pas croire, parce qu'elle contemple Dieu sur les nuées, lançant les vents et la foudre, qu'elle perd de vue le commencement des choses ; car on lit aussitôt :

Il a fondé la terre sur ses bases,
Elle ne sera jamais ébranlée.
La mer [1] la couvrait comme un vêtement,
Les eaux se tenaient sur les montagnes.
A ta menace elles ont fui,
Au bruit de ton tonnerre elles sont parties en frémissant...
Tu leur as donné une limite qu'elles ne franchiront pas,
Elles ne reviendront pas couvrir la terre [2].

On peut se demander si le psalmiste ne songe pas au déluge en même temps qu'à la création ; toujours est-il qu'il concilie à sa façon les données de Job sur la fondation de la terre avec celles du récit élohiste touchant la mer chaotique. Puis il semble revenir au présent, décrivant le régime des eaux et celui de la végétation ; mais il ne perd pas de vue le premier chapitre de la Genèse, puisqu'il n'introduit qu'après les plantes et les arbres la mention du soleil et de la lune [3] ; il continue en parlant des animaux terrestres et de l'homme, sauf à retrouver les poissons après la conclusion :

Que tes œuvres sont nombreuses, ô Iahvé!
Tu as tout fait avec sagesse ;
La terre est pleine de tes créatures...
Tous (ces êtres) attendent de toi
Que tu leur donnes leur nourriture en son temps...

1. תהום. On remarquera que l'auteur de ce psaume ne songe pas plus que celui du premier chapitre de la Genèse à l'origine du chaos. L'œuvre créatrice est même simplifiée en ce que la terre est expressément supposée existante sous les eaux avant que Dieu entreprenne d'organiser le monde.

2. Ps. CIV, 5-7, 9.

3. Ps. CIV, 19. La lune est mentionnée avant le soleil, et c'est à elle qu'on attribue la détermination des fêtes. Cf. *supr.* p. 198 et 211.

Tu caches ta face, ils sont troublés ;
Tu retires ton souffle [1], ils expirent,
Et ils retournent à leur poussière.
Tu envoies ton souffle, ils sont créés,
Et tu renouvelles la face de la terre [2].

Le psaume CIV est donc une histoire de la création dans une description de la nature, ou une description de la nature dans une histoire de la création. Il est vrai que, pour l'auteur, Dieu a créé dès le commencement le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent, mais il crée encore tout cela, il fait toujours ce qu'il a fait d'abord : il consolide les cieux, affermit la terre, contient les eaux, fait pousser l'herbe, nourrit les animaux et les hommes ; il les appelle à l'existence et les laisse mourir, pour en faire vivre d'autres ; tout cela est la création. Or le récit de la création proprement dite n'est pas autre chose que ce tableau de la création continue, mais désarticulé, en quelque sorte, et analysé pour figurer à l'imagination le commencement des choses. Dieu commença de faire alors ce qu'il fait à présent. Maintenant il gouverne le jour et la nuit, soutient la terre au milieu de l'océan, étend le firmament, etc. ; au commencement il a créé la lumière, dressé le ciel, fondé la terre, etc. Le procédé logique est sensiblement le même que dans le mythe babylonien ; la différence qui se remarque dans l'application résulte de ce que le mythe babylonien est l'expression d'un polythéisme naturaliste, tandis que les récits bibliques sont l'expression d'un monothéisme qui tend à devenir transcendant et abstrait. Dans Job, le Dieu unique se manifeste encore comme un agent universel : c'est pourquoi la mise en scène de la création rappelle à beaucoup d'égards celle du poème babylonien. Dans le premier chapitre de la Genèse, on dirait que le Créateur agit

1. Le souffle de vie. Cf. GEN. II, 7.
2. Ps. CIV, 24, 27, 29-30.

du dehors et d'en haut sur la nature, par la seule énergie de sa parole, et il n'y a plus qu'un degré à franchir pour que la définition de son rapport avec le monde devienne purement métaphysique : il suffira de mettre, à la place de la mer chaotique d'où la parole créatrice a tiré l'univers, la matière première du monde tirée du néant par la puissance absolue de l'Être divin. Le psaume CIV tient le milieu entre Job et le récit élohiste, bien qu'il soit sans doute postérieur à l'un et à l'autre : Dieu y paraît moins au-dessus de son œuvre, mais s'y montre plutôt en grand ordonnateur qu'en grand ouvrier. Aucun des textes bibliques précédemment cités n'envisage la création d'un point de vue philosophique. Leur tendance est à la considérer d'un point de vue historique et à la présenter comme le premier acte du gouvernement divin, qui se manifeste non seulement dans l'ordre de la nature, mais encore et surtout dans l'histoire de l'humanité, ou, pour mieux dire, dans celle d'Israël considéré comme peuple de Dieu et objet principal des préoccupations, des desseins, des œuvres de Dieu sur la terre. La création n'est pas, dans la Bible, un thème de spéculations métaphysiques.

On a pu constater, dans le poème babylonien, nonobstant l'origine populaire et mythologique des traditions qu'il interprète, un essai d'explication scientifique de l'univers. L'idée de l'être absolu ne s'y rencontre pas, mais celle de la matière éternelle y est implicitement contenue. Le chaos renfermait, en quelque façon, de tout temps, le germe de ce qui est, et, en un sens, il était vivant, mais d'une vie incohérente et désordonnée; un changement s'est fait de ce monde informe au monde réglé par le destin et par la providence des dieux ; c'est dans les mouvements des astres que ces lois s'observent avec le plus de rigueur, l'atmosphère, l'océan, la vie des végétaux, des animaux, de l'homme restant soumis à des

influences diverses et souvent contradictoires ; l'homme est le chef-d'œuvre des dieux ; il doit les honorer, bien qu'il tende par sa science à les égaler. Ainsi l'idée proprement religieuse se trouve menacée par le rationalisme savant aux deux extrémités du système : à la base, par l'idée que les dieux eux-mêmes sont issus du chaos primitif ; au sommet, par l'idée que l'homme, presque autant que les dieux et malgré eux, pénètre les secrets du ciel et de la terre. Les dieux sont sauvés par l'ignorance réelle des savants chaldéens touchant les phénomènes de la nature et le système du monde. Les Chaldéens ont développé la science des nombres et cultivé l'observation des astres, mais leur façon d'apprécier les causes est purement enfantine ; ils restent dominés par l'animisme des premiers âges, et leur nom est resté dans l'antiquité classique synonyme de magicien. Renan leur a fait beaucoup d'honneur en les traitant de « Darwin inconnus [1] ». Dans tous les textes que nous avons cités, y compris ceux de Bérose, il n'y a pas d'autre évolution que celle du chaos à l'ordre, et ce n'est pas une évolution, c'est un coup d'état fait par les dieux contre les puissances du chaos ; Bérose seul parle d'une génération spontanée, et c'est une génération de monstres qui n'ont rien de réel, puisqu'ils s'évanouissent à l'apparition de la lumière [2]. D'évolution, au sens moderne du mot, il n'y a pas trace dans la création réelle, puisque toutes les espèces végétales et animales, ainsi que l'espèce humaine, sont créées simultanément par le dieu vainqueur du chaos, et que le

1. « La génération spontanée, conclue d'une façon trop sommaire, était le dogme fondamental de la science babylonienne... La fausse simplicité du récit biblique, l'horreur exagérée qu'on y remarque pour les grands chiffres et les longues périodes, ont masqué le puissant esprit évolutionniste qui en fait le fond ; mais le génie des *Darwin inconnus* que Babylone a possédés il y a quatre mille ans s'y reconnaît toujours. » *Op. cit.* I, 69, 80.

2. Cf. *supr.* p. 200.

monde actuel a été organisé d'un seul coup, dès le commencement, de la façon que nous voyons maintenant.

La connaissance du monde n'est pas plus complète dans la Bible, et à certains égards, elle est moins développée; mais les écrivains hébreux n'ont pas la prétention de connaître le monde ; pour eux, la science de l'univers est un secret de Dieu, qu'il est presque téméraire et sacrilège de vouloir approfondir. L'idée que le chaos aurait préexisté à Dieu leur eût paru absurde, non pour des raisons métaphysiques, mais parce qu'ils l'auraient trouvée essentiellement impie. Leur pensée peut être indécise et flottante en ce qui regarde l'origine du chaos, elle ne l'est pas en ce qui concerne l'éternité de Dieu. Dès le commencement, Iahvé, qui n'était pas sorti du chaos, existait dans sa toute-puissance, prêt à tirer de l'océan ténébreux un monde de lumière. Les êtres célestes, les fils de Dieu, assistent à la création du monde et ne sont pas censés non plus sortir du chaos primordial. Si l'on ne remonte pas plus haut, c'est que l'on a presque peur de réfléchir et de poser des questions sur ce sujet ; c'est aussi parce que l'on ne s'occupe du commencement que par rapport à la fin. On voit en Iahvé le maître de l'histoire, le Dieu qui conduit l'humanité vers les destinées connues de lui, réglées par sa sagesse et sa justice. Or, Iahvé est le maître de l'histoire parce qu'il est le maître de l'univers, et il est le maître de l'univers parce qu'il l'a fait. De là vient que la création n'est pas dans la Bible un chapitre indépendant, une page de doctrine que l'on considère uniquement pour sa signification propre, mais le simple début du règne de Dieu dans le monde et sur les hommes. L'auteur de Job et celui du psaume CIV ont cette conception, qu'ils rattachent aisément à celle de la continuité de l'action créatrice dans l'univers. Mais le narrateur jéhoviste et surtout l'écrivain sacerdotal de l'Hexateuque en ont fait la pierre angulaire de leur récit. La création ouvre chez eux l'histoire de la

révélation, qui se continue par une chaîne ininterrompue depuis les premiers hommes jusqu'à Moïse et jusqu'à leur temps ; leurs combinaisons généalogiques, la chronologie minutieuse, et d'ailleurs toute conventionnelle, de l'écrivain sacerdotal n'ont pas d'autre objet que de marquer cette perpétuité du gouvernement providentiel. Et la perspective prophétique et apocalyptique de la consommation des choses, le grand avénement qui réalisera sur la terre la perfection du règne de Dieu, se montre comme le couronnement logique du système. La même maîtrise souveraine qui s'est manifestée tout d'abord dans la création, qui se continue depuis l'origine dans l'histoire du monde et de l'humanité, tend à un succès définitif qui s'affirmera sans doute principalement dans l'ordre religieux et moral, mais aussi dans l'ordre physique, où une sorte de création nouvelle est censée devoir se produire conjointement avec le triomphe des justes, qui est aussi le triomphe de Dieu. C'est ainsi que l'Apocalypse s'accorde avec la Loi, et que l'une et l'autre apparaissent dominées par la même conception.

Chose remarquable, ce règne de Dieu s'établit par une lutte. Nous avons observé que l'idée mythologique du chaos résistant au démiurge, bien qu'absente ou effacée dans les premiers chapitres de la Genèse, avait néanmoins subsisté dans la tradition israélite et avait pris comme un nouvel essor en se transformant dans la tradition apocalyptique. L'idée d'une puissance ténébreuse et mauvaise, qui s'est opposée dès l'origine à l'action régulière et bienfaisante du Créateur ; qui agit dans l'ordre physique et dans l'ordre moral ; qui fait obstacle partout au règne de Dieu ; dont l'hostilité même semble croître à mesure que les desseins providentiels marchent vers leur accomplissement ; que l'on verra derrière Antiochus Épiphane et la puissance romaine ; à laquelle on attribuera la mort du Messie ; qui se révèlera au dernier jour dans

l'Antéchrist, ayant toujours été l'Anti-Dieu ; cette idée qui semble contredire la première, celle du Dieu absolu et tout-puissant, comme le principe du dualisme contredit le principe du monothéisme, ne cessera pas de lui être associée, soit par la force de la tradition, soit parce que cette espèce de contradiction logique correspond à une contradiction analogue dans les choses ; et le Créateur ne sera définitivement maître, Dieu ne sera définitivement roi, le monde et l'homme ne seront définitivement ordonnés dans la justice que par un dernier combat où le mauvais esprit de la première création sera vaincu sans retour. Tant il est vrai que la notion biblique de la création n'est pas une explication rationnelle du monde, mais une interprétation purement religieuse de son histoire, où, sous les apparences d'une légende de la nature et de l'univers, on finit par ne plus voir que l'histoire de l'humanité dans ses rapports avec Dieu. Le combat perpétuel de Dieu contre le chaos en vient à figurer pour nous la lente et pénible ascension de l'homme vers la lumière de son éternelle destinée. Mais ce sens moral de la légende biblique est encore enfermé, pour ainsi dire, dans le cadre du mythe naturel d'où elle procède, dans l'opposition de la lumière et des ténèbres, du monde réglé et du chaos informe. On n'a pas trouvé trace, jusqu'à présent, de conceptions apocalyptiques dans la mythologie chaldéenne [1]. Si le point de départ de la cosmogonie babylonienne et de la cosmogonie biblique a été le même, des lois très différentes ont présidé à leur développement. D'un côté, les vieilles légendes, créées par l'imagination populaire, ont été élaborées dans un système doctrinal qui s'efforçait d'être scientifique et qui ne s'élevait pas, religieusement parlant, au-dessus des con-

1. Nous n'avons pas à examiner maintenant si l'influence de la Perse n'a pas contribué en quelque manière au développement que prend le personnage de Satan dans les temps postexiliens.

ceptions rudimentaires que lui avait fournies la tradition. De l'autre, elles ont donné un cadre et des images à une conception de plus en plus religieuse et morale de l'action divine dans le monde, conception qui, à l'usage, malgré les imperfections résultant de son cadre et qui ne pouvaient guère être senties dans l'antiquité, s'est trouvée la plus vivante et la seule conquérante.

Il est à peine utile, en terminant cette analyse des textes relatifs à la création, d'observer que les textes bibliques ne sont pas dans un rapport de dépendance littéraire à l'égard des textes babyloniens que nous avons pu leur comparer ; ils ne sont même pas dans un rapport de dépendance directe à l'égard des traditions particulières que représentent ces textes ; mais ils reposent sur un fond analogue, et l'on peut dire commun, qui est chaldéen d'origine et dont on ne saurait indiquer même approximativement l'antiquité. Il n'est pas possible non plus, et pour bien des raisons, de dire quand ni comment les ancêtres d'Israël ont eu connaissance de ces légendes, s'ils les ont apportées avec eux dans leur migration vers l'ouest, ou s'ils les ont trouvées en Chanaan, s'ils les ont reçues quand ils étaient déjà établis en Palestine. Il serait probablement imprudent d'indiquer une époque à l'exclusion d'une autre. L'influence de Babylone s'est exercée en Palestine durant plusieurs siècles avant l'établissement d'Israël en ce pays, et cette influence n'a pas cessé de s'exercer plus ou moins, directement ou indirectement, jusqu'à la destruction de la royauté davidique ; elle s'est perpétuée durant l'exil, sur les Juifs captifs, et après l'exil, sur ceux qui demeurèrent en Chaldée. On peut admettre que les enfants d'Israël ont de très bonne heure adapté les légendes chaldéennes à l'esprit de leur religion et qu'ils étaient en possession d'une cosmogonie, où Iahvé tenait le rôle de créateur, assez longtemps avant que fussent rédigés les plus anciens documents de l'Hexa-

teuque [1]. Il paraît certain, d'autre part, que le temps de la domination assyrienne et la captivité ravivèrent le souvenir des vieilles traditions et les complétèrent par de nouvelles données qu'il était facile de joindre aux anciennes. Nous avons réservé le commentaire des additions qui ont été faites dans le récit jéhoviste, non seulement parce qu'elles ont leur parallèle dans le poème de Gilgamès et non dans le poème de la création, mais parce qu'elles appartiennent à une autre couche de rédaction, et qu'elles peuvent représenter un apport nouveau de la tradition assyrienne, durant les cent ou cent cinquante dernières années du royaume de Juda.

§ VI. L'ÉPOPÉE DE GILGAMÈS. ÉABANI.

Les documents cunéiformes actuellement connus ont fourni la relation d'un déluge pareil à celui qui est raconté dans la Genèse. Cette relation ne constitue pas un poème indépendant, bien qu'elle ait dû exister aussi en forme de légende particulière [2], et que son héros semble avoir été célébré dans des récits où le déluge avait naturellement une place [3]. Elle appartient à une véritable épopée, dont

1. Selon GUNKEL (*Schöpfung u. Chaos*; cf. *Genesis*, 116-119), il aurait existé, avant nos récits en prose, des poèmes hébreux de la création où le combat de Iahvé contre Rahab avait la place que lui supposent les citations de Job, du second Isaïe, du ps. LXXXIX. Sur l'argument que peut fournir en faveur de cette hypothèse le fragment poétique cité I ROIS VIII, 12-13 (Septante, après VIII, 53) quand on l'a rétabli d'après le grec, voir *Journal asiatique*, juillet-août 1898, p. 62-67.

2. Certains fragments, dont il sera question plus loin, appartiennent à des récits du déluge plus développés que celui qu'on lit dans le poème de Gilgamès.

3. On a pensé retrouver cette légende dans celle d'Atar-*pi*. Le dernier élément de ce nom s'emploie comme désignation idéographique de l'oreille; on en a conclu qu'il pouvait, pour cette raison même,

elle forme seulement un épisode, et qui a pour objet les aventures d'un personnage fameux nommé Gilgamès. Ce nom avait été lu pendant longtemps *Istubar* ou *Gishdubar*, selon la valeur phonétique des idéogrammes employés pour le représenter. L'équivalence de ces signes avec la lecture Gilgamès ayant été constatée[1], il n'y a pas

représenter la sagesse, ou le sage, et être, dans le nom propre cité, l'équivalent de *chasisu*, « le sage ». Atar-chasis ou *Chasis-atra*, « le très sage », serait le Xisouthros de Bérose, le héros du déluge. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance. Dans ce cas, la légende d'Atar-*pi* ou Atarchasis, dont on n'a que des fragments, devait contenir un récit du déluge (cf. Jensen, *Mythen*, 274-277). Les fragments cités dans la note précédente pourraient s'y rattacher (Zimmern, *Zeitschrift für Assyriologie*, xiv, 277-292).

1. Par Pinches, qui l'a signalée dans *Babylon. and Oriental Record*, IV, 264 (octobre 1890). La signification étymologique du nom est incertaine. Jensen (*op. cit.* 116-117) y voit un composé de *Gil*, nom d'un dieu de la végétation printanière, et de *gamesh*, forme verbale dont le sens est inconnu. D'après Hommel (*Altisraelit. Ueberlieferung*, 35 et Jastrow (*op. cit.* 480) le nom et le héros seraient d'origine cassite ou élamite (?). Gilgamès est évidemment le Gilgamos dont Élien (*Historia animalium*, xii, 21) raconte ce qui suit : son grand-père Sokkaros (le même probablement qu'Évéchoos, le premier roi postdiluvien de Bérose ; Oppert, *Journal asiatique*, nov.-déc. 1890, p. 553), averti par les devins qu'un enfant de sa fille le priverait du trône, avait fait enfermer celle-ci dans une tour, afin qu'elle n'eût commerce avec aucun homme. Elle se trouva néanmoins enceinte, et ses gardiens, pour ne pas s'exposer à la colère du roi, jetèrent du haut de la tour le fils qu'elle avait mis au monde. L'enfant, recueilli dans sa chute par un aigle, fut transporté dans un jardin, où il fut découvert par un paysan qui se chargea de l'élever; devenu grand, il régna sur les Babyloniens. Gilgamès serait donc le prototype de Persée (Oppert, *loc. cit.*). Comme la légende d'Étana met ce héros en rapport avec un aigle (cf. Jensen, *op. cit.* 100-115), on s'est demandé s'il n'y aurait pas eu confusion entre lui et Gilgamès : la confusion serait plutôt du côté d'Élien et de sa source d'information (Jastrow, *op. cit.* 469). Mais rien ne prouve qu'il y ait eu confusion, ni que la légende ait mis le seul Étana en rapport avec un aigle. Si cet oiseau était un symbole ou un messager de Shamash, sa relation avec Gilgamès s'expliquerait aisément. Dans l'épopée, qui présente dès l'abord Gilgamès comme prince d'Erek, la naissance du héros n'est pas racontée ; mais outre que l'on pouvait y faire allusion dans les morceaux qui nous manquent, il est

lieu de conserver l'un ou l'autre des noms précédemment usités, qui ne sont pas des noms réels, bien que le nom de Gilgamès ne soit peut-être pas le seul dont la tradition avait pourvu le héros chaldéen. Comme le poème de la création, l'épopée de Gilgamès provient de la bibliothèque d'Ashurbanipal, et l'on n'en possède aussi que des fragments. Des douze tablettes qui la contenaient, la onzième seule, qui porte le récit du déluge, a pu être restaurée dans son entier [1]. Étant donné le caractère mythologique du héros, qui était ou qui est devenu une personnification du soleil, le nombre des tablettes, qui, d'ailleurs ne correspond pas à une division régulière du poème, est probablement en rapport avec celui des mois de l'année et des signes du zodiaque.

Gilgamès, en effet, est un dieu tombé dans la légende humaine ou héros qui est devenu dieu. Dans le poème, son nom est toujours accompagné de l'idéogramme qui précède les noms divins ; il est invoqué dans les incantations ; des hymnes composés en son honneur font de lui un assesseur de Shamash, le dieu soleil, dans les fonctions de juge :

Gilgamès, roi fort, juge des Anunnaki,
Prince, arbitre, grand entre les hommes,

très remarquable que l'on mentionne plusieurs fois sa mère, sans jamais nommer son père. Est-ce parce qu'il devait sa naissance à un dieu (Shamash) ? Un petit fragment très mutilé, dont Jensen (*op. cit.* XVII) donne la transcription, et qui appartient peut-être au poème, porte les mots : « Gilgamès fils de ». Le nom propre qui devait suivre n'est pas conservé. Ce n'était pas un nom divin ; mais on peut se demander si ce n'était pas le nom du grand-père de Gilgamès (ou celui de sa mère ?).

1. G. Smith († 1876) a le premier reconnu plusieurs de ces fragments, au Musée britannique, en 1872, et il en a découvert d'autres dans les fouilles qu'il exécuta lui-même à Ninive. P. Haupt en a fait une édition très soignée : *Das Babylonische Nimrod-Epos* (1re part. 1884 ; 2e part. 1891, et *Beiträge zur Assyriologie*, I, 1889).

Surveillant du monde [1], administrateur de la terre, maître des (régions) [inférieures ;
Tu es juge et, comme un dieu, tu examines,
Tu te tiens sur la terre, tu accomplis le jugement ;
Ta décision est immuable, ton ordre n'est pas méprisé ;
Tu interroges, tu cherches, tu juges, tu examines et tu règles ;
Shamash a remis en tes mains le sceptre et le commandement ;
Les rois, les gouverneurs, les princes s'inclinent devant toi ;
Tu scrutes leurs décisions, tu juges leurs décrets [2].

L'origine humaine de Gilgamès, son apothéose, son rapport avec Shamash sont nettement indiqués dans ce texte. Sa patrie était peut-être Érek. On ignore le nom de son père [3]. Sa mère n'était pas, comme on l'avait cru, la déesse Aruru [4], qui n'est pas plus la mère de Gilgamès que des autres hommes, mais Rimatbélit, prêtresse dans un temple d'Érek. Il descendait de Sitnapistim [5], le héros du déluge, qui avait habité jadis l'antique cité chaldéeme de Shurippak. On le représente sur les monuments comme un espèce d'Hercule serrant de la main gauche un lion contre son corps. Peut-être a-t-il existé, mais il serait téméraire de vouloir reconstituer son histoire d'après le poème consacré à ses exploits. L'identité de Gilgamès avec le Nemrod biblique, affirmée d'abord par les assyriologues, est sujette à contestation. Dans la plus ancienne

1. *Kibráti* « les régions », les quatre parties du monde ; ici, semble-t-il, les régions supérieures.
2. Texte dans Haupt, *Nimrod-Epos*, 93.
3. Cf. *supr.* p. 338, n. 1.
4. Cf. *supr.* p. 216.
5. Le nom de ce personnage a été lu : *Shamash*-napistim, *Sit*-napistim, et l'on propose aujourd'hui *Par*-napishtim, *Pir*-napishtim. Jensen s'abstient de lire le premier élément et transcrit Ut-napistim. Le signe *ut*, n'étant pas précédé du déterminatif des noms divins, ne représente pas le nom de Shamash. La lecture *pir*, pour *pir'u* « rejeton » est purement conjecturale. L'équivalence de l'idéogramme avec *sétum* סֵתֶם « produit » est établie. La lecture *pár* donnerait le même sens Delitzsch, *Handwörterbuch*, 537. La signification du nom complet serait : « Production de vie ».

rédaction jéhoviste, Nemrod est « un héros chasseur devant Iahvé [1] » ; de ce héros chasseur, qui a tout l'air d'un personnage mythologique [2], on a fait plus tard le fondateur de la monarchie babylonienne : « Et le commencement de sa royauté fut Babel, et Érek, et Akkad et Kalné, dans la terre de Shinear ; de ce pays-là il vint à Assur, et il bâtit Ninive [3] ». Gilgamès, roi d'Érek, n'est pas le héros chasseur, et sa légende, où il n'est pas question de Babylone, doit être notablement antérieure à l'époque où cette ville devint la première des cités chaldéennes. Le Nemrod fondateur d'empire semble personnifier dans la Genèse le royaume babylonien et le royaume assyrien comme n'en faisant qu'un, avec deux capitales, Babylone et Ninive : cette conception ne doit pas être ancienne [4], et elle ne peut pas non plus devoir beaucoup à la tradition chaldéenne [5]. S'il y a quelque rapport entre

1. Gen. x, 8-9. On disait par manière de proverbe : « Comme Nemrod, le héros chasseur devant Iahvé. »

2. « Devant Iahvé » ne signifie sans doute pas : « au jugement de Iahvé », mais « sous ses yeux ». On pourrait songer à quelque mythe astral. Cf. Holzinger, *op. cit.* 99, 101. Vu l'emploi particulier du mot « héros » (גבור) dans Gen. vi, 4, il semblerait que Nemrod a dû naître de l'union d'un être céleste, un « fils de Dieu », avec une « fille de l'homme », peut-être Naama, la fille de Lamek (hypothèse de Budde, *Urgeschichte*, 390; cf. Holzinger, *op. cit.* 101).

3. Gen. x, 10-11. On a proposé de traduire : « Et de ce pays-là vint Assur. » Mais l'activité de Nemrod doit être décrite dans les deux versets : le commencement de son empire est en Babylonie, et la suite, le complément, en Assyrie.

4. La première capitale de l'Assyrie n'est pas Ninive, mais la ville d'Assur. Le rédacteur pense que Babylone et Ninive ont toujours été respectivement les capitales de l'empire chaldéen et de l'empire assyrien, comme elles l'étaient à son époque, Ninive l'emportant sur Babylone. Cette notice paraît avoir été écrite dans la seconde moitié du viiie siècle.

5. Michée (v, 5) appelle « terre de Nemrod » l'empire chaldéo-assyrien. La raison de cette personnification nous échappe, mais elle correspond plutôt à une conception israélite qu'à une vieille tradition reçue du dehors. Du reste, le passage de Michée pourrait être assez récent et dépendre de Gen. x, 10-11.

Nemrod et Gilgamès, il ne paraît pas possible maintenant de le définir [1].

Le début du poème, autant qu'on en peut juger par quelques lignes fragmentaires, contenait l'éloge de Gilgamès, qui a eu la science de tout, qui a vu des choses cachées, rapporté des histoires d'avant le déluge, fait un long voyage, bâti le mur d'Érek [2] et le temple Éana [3]. Un fragment, que l'on rattache d'ordinaire à la première tablette, et où il est question d'un siège soutenu par la ville d'Érek, en même temps que de Nippur et de Babylone, semble tout à fait étranger au poème [4]. Au moment où Gilgamès entre en scène, Erek n'est pas assiégée depuis trois ans, et Gilgamès n'a pas à la délivrer, pour mériter ainsi d'en devenir le roi, mais il est déjà en possesion du pouvoir, et les habitants se plaignent de lui, parce qu'il ne leur laisse pas de repos. Les dieux du ciel, seigneurs d'Érek [5], entendent ces plaintes, et ils en font part à Aruru, la déesse qui a créé les hommes : pour

1. Jastrow, *op. cit.* 471, 515, conteste l'identification de Nemrod et de Gilgamès, mais il croit que l'histoire de Gilgamès a influencé la description de Gen. x, 10-11. On ne voit pas bien comment, attendu que Gilgamès n'apparaît pas, dans sa légende, comme le fondateur de l'empire babylonien, et bien moins encore de l'empire assyrien.

2. Cette ville est ordinairement désignée dans le poème par la formule *Uruk-supuri*, que plusieurs traduisent : « Uruk la murée », Érek ayant été le centre d'un petit royaume, aux temps les plus reculés de l'histoire, et célèbre par ses sept murailles qui figuraient peut-être les sept régions du monde (Jensen, *Kosmologie*, 172) ; d'autres traduisent « Uruk du parc » (Jensen, *Mythen*), ce qui est plus justifié par le sens ordinaire du mot *supuru* ; Tammuz étant le « roi du parc », on peut se demander si *supuru* ne désignerait pas spécialement le sanctuaire d'Ishtar, ou Erek en tant qu'identifiée à ce sanctuaire.

3. Le temple d'Ishtar. Cf. *supr.* p. 123-124.

4. Cf. Jensen, *Mythen*, 272-273. On ne voit pas comment ce morceau pourrait appartenir à l'épopée de Gilgamès. Le héros n'y est pas nommé. Bel de Nippur y entre en conversation avec Ishtar d'Érek. Le milieu mythologique ne semble pas le même que dans l'épopée.

5. Les grands dieux d'Erek sont Anu et Ishtar.

occuper Gilgamès, qu'elle fasse un homme pareil à lui, afin qu'ils luttent ensemble, et que la population de la ville ait quelque répit.

Aruru, entendant cela, forma dans son cœur une image d'Anu ;
Aruru lava ses mains, façonna de l'argile et l'étendit sur le sol ;
Elle fit Éabani le fort, grand rejeton, de la légion de Ninib [1].
Tout son corps était couvert de poil ; sa chevelure était enroulée [comme celle d'une femme ;
Les boucles) de ses cheveux se pressaient comme les blés.
Il ne connaissait ni hommes ni pays ; il était vêtu comme Gira [2] ;
Avec les gazelles il mangeait l'herbe,
Il allait boire avec les animaux des champs,
Et avec les bêtes des eaux son cœur se plaisait [3].

La description d'Éabani n'est pas celle d'un monstre, mais d'un homme sauvage. Les représentations figurées, où on lui donne les oreilles, les cornes, la queue et les pieds d'un taureau, ont été influencées par la conception mythologique des êtres hybrides [4]. Éabani est un homme, et l'on pourrait presque dire qu'il est l'homme, l'homme qui n'a pas vu son semblable et qui ignore la femme : il est l'homme fait à l'image d'Anu, comme le premier homme de la Genèse est fait à l'image de Dieu [5].

Un chasseur aperçut par hasard Éabani près de l'endroit où il venait boire avec les animaux qui étaient sa com-

1. Dieu de la guerre, mais mentionné ici plutôt comme dieu des esprits célestes et terrestres. Un peu plus loin on trouvera « la légion d'Anu », qui est certainement la même que la légion de Ninib. Les esprits qui entourent le trône de Iahvé s'appellent aussi « l'armée des cieux » (I Rois, xxii, 19; II Chron. xviii, 18; Ps. cxlviii, 2); on rencontre dans Jos. v, 14-15, « le chef de l'armée de Iahvé » (cf. Luc, ii, 13).

2. Divinité champêtre que l'on retrouvera plus loin dans les enfers. Le costume de Gira devait être des plus rudimentaires. N'aurait-il pas été revêtu de feuilles, et y aurait-il quelque rapport entre ce passage et Gen. iii, 7 ?

3. Table I, c. ii, l. 34-41 (Jensen, *op. cit.* 120).

4. Jastrow, *op. cit.* 475.

5. Cf. Gen. i, 26 ; et *supr.* p. 212 et 216.

pagnie ordinaire. La rencontre eut lieu trois jours de suite : l'homme et le troupeau se retiraient dans leur abri, et Éabani témoignait par son attitude et ses cris le mécontentement qu'il éprouvait à voir le chasseur. Celui-ci vint raconter l'aventure à son père :

« Mon père, c'est un homme venu de la montagne ;
Sa force est grande dans le pays ;
Comme la troupe d'Anu [1], il est vigoureux ;
Il s'en va par les montagnes ;
Toujours avec le bétail il mange l'herbe,
Toujours il met ses pieds près de l'abreuvoir.
J'ai eu peur et je ne me suis pas approché de lui.
Il a rempli les puits que j'avais creusés ;
Il a déchiré les filets que j'avais tendus ;
Il a fait échapper de mes mains les bêtes, les animaux des champs ;
Il m'empêche de faire bonne chasse [2]. »

Le père du chasseur l'engage à aller trouver, au pays d'Érek, Gilgamès, fort comme la troupe d'Anu, qui lui donnera une femme du temple d'Ishtar ; l'hiérodule n'aura pas de peine à séduire l'homme et à le séparer de son troupeau. Le chasseur va trouver Gilgamès à Érek et lui répète mot pour mot ce qu'il a dit à son père ; Gilgamès répond dans les termes que celui-ci avait prévus. Le chasseur et l'hiérodule se mettent en route ; après trois jours de marche, ils arrivent à l'endroit où vivait Éabani ; deux jours se passent dans l'attente, puis Éabani paraît ; le chasseur donne ses instructions à la femme, qui, en les suivant de point en point, attire à elle le sauvage [3]. Pendant six jours et sept nuits Éabani oublie tout pour l'hiérodule. Quand il revient à lui, il songe à son troupeau et regarde la plaine, mais son troupeau ne le connaît plus :

1. Cf. *supr.* p. 343, n. 1.
2. Tabl. I, c. III, l. 2-12 (Jensen, *op. cit.* 122).
3. La scène de séduction est décrite tout au long et avec les détails les plus précis dans le texte (tabl. I, c. IV, l. 6-21 ; Jensen, 126), très bien conservé en cet endroit.

En voyant Éabani, les gazelles se sauvent,
Les bêtes des champs s'écartent de lui.

Il en reste d'abord stupéfait ; puis il comprend et « il élargit son entendement ». Il revient s'asseoir aux pieds de l'hiérodule ; il la regarde, et « pendant qu'elle parle, ses oreilles écoutent ». La femme lui dit :

« Tu es beau, Éabani, tu es fait comme un dieu.
Pourquoi cours-tu la plaine avec les bêtes ?
Viens, je te conduirai à Uruk-supuri [1],
Au palais auguste, demeure d'Anu et d'Ishtar,
Là où réside Gilgamès, parfait en force,
Qui, pareil à un buffle, est plus robuste que les hommes [2]. »

Ce discours plaît à Eabani, « il cherche un ami qui connaisse son cœur » ; il se déclare prêt à suivre la femme à Erek et même à crier dans la ville qu'il est un vaillant. Son éducation n'a pas été longue à faire.

Eabani et sa compagne arrivent à Erek pendant une fête où interviennent les prêtresses d'Ishtar. Quelqu'un, probablement l'hiérodule, montre Gilgamès à Eabani, en lui disant que le héros est plus fort que lui, qu'il est aimé de Shamash, qu'Anu, Bel et Ea lui ont fait « l'oreille large », qu'il a vu en songe Eabani avant que celui-ci arrivât de la montagne. Et l'on raconte les songes que Gilgamès a dits à sa mère, Rimatbélit [3], pour qu'elle les lui expliquât. Rimatbélit, « l'omnisciente », y trouvait l'annonce prophétique d'Eabani, « le compagnon qui sauve son ami ». Enfin Eabani et Gilgamès sont en présence ; mais le texte de leur premier entretien n'est pas conservé [4]. Plus loin, quand on retrouve la suite du récit,

1. Cf. *supr.* p. 342, n. 2.
2. Tabl. I, c. IV, l. 34-39 (JENSEN, 128).
3. « Aimée de Bélit ».
4. Fin de la tabl. I.

dans un fragment un peu étendu et de sens certain, Eabani cherche querelle à l'hiérodule et regrette d'être venu à Erek.

Shamash l'entendit, et il ouvrit la bouche,
Il l'interpella aussitôt du haut du ciel :
« Pourquoi, Eabani, maudis-tu la prostituée, l'hiérodule [1],
Qui t'a fait manger les mets qui appartiennent aux dieux,
Qui t'a fait boire le vin qui appartient aux rois,
Qui t'a fait revêtir un grand manteau,
Qui t'a procuré pour compagnon le beau Gilgamès ?
Maintenant Gilgamès, ton ami et frère,
Te fera coucher dans un grand lit,
Il te fera coucher dans un lit bien préparé,
Il te fera asseoir sur un siège de repos, un siège de gauche [2],
Et les rois de la terre baiseront tes pieds [3]. »

L'hiérodule n'en était pas moins condamnée par Shamash lui-même à porter une peau de bête et à errer dans la campagne. Cette révélation avait lieu pendant la nuit, et sans doute en songe. Aux premiers rayons de l'aurore,

1. Les servantes d'Ishtar sont désignées dans le poème par trois noms qui correspondent probablement à trois catégories plus ou moins distinctes : *kizrêti*, *charimâti*, *uchâti* (à lire peut-être *shamchâti* ?). Le sens général de ces mots n'est pas douteux : ils désignent les femmes qui desservaient le temple d'Ishtar, vouées par leur état à la prostitution. Leur sens particulier et étymologique n'est pas certain. *Charimtu* (de הרם paraît signifier « vouée, consacrée », comme l'hébreu קְדֵשָׁה, qui désigne la même sorte de personnes. La femme qui séduit Eabani est appelée *uchatu* et *charimtu*. *Uchatu* pourrait signifier « la pleureuse » : le nom serait en rapport avec les lamentations auxquelles donnait lieu le deuil de Tammuz. Le poème atteste la haute antiquité d'une institution religieuse qui subsistait encore en Babylonie au temps d'Hérodote. On n'en explique pas l'origine en y voyant un rite naïf, conçu à l'imitation de la déesse, car la déesse n'a pas existé sans doute avant l'institution et elle en serait plutôt le symbole. Il est bien plus probable que la tradition religieuse a retenu, à l'état d'exception, dans les sanctuaires d'Ishtar, d'anciennes mœurs, consacrées par des idées superstitieuses et par la mythologie. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, I, 50.

2. A gauche de Gilgamès (?).

3. Tabl. II, c. III, l. 27-39 (Jensen, *op. cit.* 138).

Eabani retrouvait le calme. Dans les fragments qui suivent, il était question d'un nouveau songe qu'Eabani racontait à son ami, puis d'une coupe de miel et d'une coupe de crème offertes dès le matin à Shamash par Gilgamès, puis d'une expédition projetée par les deux héros contre Humbaba [1] ; Gilgamès proposait à Eabani de se rendre au temple de Ninsun, la grande reine, pour y consulter sa propre mère, « l'omnisciente » Rimatbélit, et la prophétesse instruisait son fils. On la voit ensuite seule, revêtue de ses ornements, sur la terrasse du temple, devant Shamash, présentant de l'encens au dieu, et levant les mains pour lui adresser cette prière :

« Pourquoi as-tu donné à mon fils Gilgamès, pourquoi lui as-tu fait un cœur inquiet ?
Maintenant tu l'as touché, et il s'en va
Pour un lointain voyage au séjour de Humbaba ;
Il s'engage dans un combat qu'il ne sait pas ;
Il suit un chemin qu'il ne connaît pas ;
Jusqu'à ce qu'il arrive et qu'il revienne,
Jusqu'à ce qu'il atteigne la forêt du cèdre,
Jusqu'à ce qu'il ait tué le terrible Humbaba,
Et exterminé du pays tout le mal que tu détestes,
Au jour où il te reviendra,
Puisse Aya [2], la fiancée, ta splendeur, (le) rappeler à ta mémoire [3]. »

Les deux amis se mettent en devoir de joindre Humbaba, que « Bel a établi pour garder le cèdre et pour terrifier les hommes, de sorte que quiconque pénètre dans sa forêt est pris de défaillance [4] ». Il semble, en effet,

1. Nom élamite. rien ne fait supposer que Humbaba soit roi d'Elam et qu'il soit jamais venu inquiéter la ville d'Erek. Il n'a sans doute qu'une ressemblance de nom avec le Combabos de Lucien, *De dea syr.* 17-27.

2. La déesse épouse de Shamash. La lecture de son nom, écrit *A-a*, est incertaine. Les déesses chaldéennes ont souvent le rôle de médiatrices auprès de leur époux.

3. Tabl. III, c, ii, l. 10-20 (Jensen, *op. cit.*, 146).

4. Tabl. IV, c. v, l. 5-6 (Jensen, 156).

que, sur le point d'entrer dans la forêt, Eabani se plaigne que ses mains sont faibles et ses bras paralysés ; Gilgamès le réconforte et lui rappelle qu'un brave, « dans le combat, se protège lui-même et sauvegarde son compagnon ». Ils étaient arrivés à une montagne verdoyante, et le silence se fit entre eux [1] :

Ils restaient là et contemplaient la forêt,
Ils regardaient la hauteur du cèdre [2],
Ils observaient l'entrée de la forêt,
L'endroit où passait Humbaba, au pas élevé :
La route était droite et facile.
Ils regardaient la montagne du cèdre, séjour des dieux, sanctuaire d'Ir-
[nini.
Devant la montagne le cèdre élevait ses branches luxuriantes
Dont l'ombre favorable inspirait de la joie [3].

Gilgamès et Eabani pénétraient dans la forêt ; en cours de route, Eabani avait encore trois songes où était présagée la mort de Humbaba. La façon dont le troisième est introduit rappelle certains passages de la Bible :

Un sommeil qui abat l'homme tomba sur lui [4] ;
Au milieu (de la nuit) il termina son sommeil,
Il se leva et il parla à son ami :

1. Fin de la tabl. IV.

2. Ou plutôt des cèdres ; car il n'est pas question d'un seul arbre. La forêt de cèdres n'a rien de commun avec le paradis terrestre, ni les cèdres avec l'arbre de vie. Il s'agit cependant d'un bois sacré, où habitait le dieu Irnini ; peut-être faut-il se représenter le sanctuaire d'Irnini au milieu de la forêt. Ashurbanipal raconte que l'image de Shushinak, patron de Suse, était gardée au milieu d'un bois sacré.

3. Table V, c. I, l. 1-8 (Jensen, 158-160).

4. Cf. Gen. II, 21 ; XV, 12 ; Job, IV, 12-16 ; XXXIII, 15-17. Il s'agit d'un sommeil surnaturel ; ce sommeil, dans Gen. XV, 12, et dans Job, est associé à l'idée de vision révélatrice. L'emploi du mot תרדמה dans Gen. II, 21, est donc en rapport avec le merveilleux de la circonstance ; il ne signifie nullement que la façon dont on raconte la création de la femme soit une vision de l'homme ; ou bien on devrait dire, pour rester dans l'esprit du texte, que la vision est objective et correspond à la réalité de l'action divine.

« Mon ami, ne m'as-tu pas appelé ? pourquoi suis-je éveillé ?
Ne m'as-tu pas touché ? pourquoi suis-je effrayé ?
Un dieu n'est-il pas passé ? pourquoi ma chair est-elle paralysée [1] ? »

On n'a pas le récit de la lutte où Humbaba trouvait la mort. Gilgamès vainqueur revient à Erek ; il nettoie ses armes, il laisse tomber ses cheveux sur ses épaules, il ôte ses vêtements souillés pour en mettre de propres, et ceint la tiare royale [2]. Alors Ishtar, touchée de sa beauté, lui offre de le prendre pour époux, ou plutôt pour amant, lui promettant toutes sortes de richesses et d'honneurs. Gilgamès décline les propositions de la déesse et motive son refus par une série de comparaisons fort désobligeantes, puis par le récit des malheurs qu'Ishtar a attirés sur tous ceux qui ont accepté son dangereux amour. Tammuz, l'amant de sa jeunesse, est mort : il a pour se consoler, la cérémonie lugubre que son amante célèbre fidèlement à l'anniversaire de son trépas ; à l'oiseau bariolé qu'elle a aimé aussi, elle a cassé les ailes, et il les réclame maintenant dans les bois en criant : *kappi* [3] ; au lion elle a préparé des fosses ; le cheval, fils de la déesse Silili, elle l'a fait mourir d'épuisement ; le berger qui chaque jour lui immolait un chevreau, elle l'a changé en chacal, et il est mordu par ses propres chiens ; au jardinier d'Anu elle a infligé une autre métamorphose, elle l'a changé en nain [4]. Gilgamès ne se soucie pas d'être aimé d'elle pour éprouver un sort semblable [5].

1. Table V, c. IV, l. 7-12 (JENSEN, 164).
2. Non pour la première fois, mais parce qu'il fait toilette entière.
3. « Mes ailes ». Le mot *kappi* doit reproduire approximativement le cri ordinaire de l'oiseau dont il s'agit. Mythe analogue à celui du coucou (Zeus) et de Héra.
4. *Dallalu* ; traduction hypothétique. JEREMIAS, *Izdubar-Nemrod*, 25.
5. Cette partie du discours de Gilgamès à Ishtar est très bien conservée. Table VI, l. 46-79 (JENSEN, 168-170). Au fond de ces histoires scandaleuses il n'y a que des mythes naturels ou astrologiques.

Ishtar irritée monte au ciel pour se plaindre à son père Anu et à sa mère Antu. Elle exige avec menaces qu'Anu fasse un taureau céleste qui châtiera Gilgamès. Anu objecte qu'il en résultera sept années de disette [1], et demande à Ishtar si elle a préparé du grain pour les hommes, du foin pour les bêtes. Ishtar répond affirmativement [2]. Le taureau céleste est créé. Le récit du combat que lui livrent les deux amis fait défaut. Gilgamès perçait la poitrine du taureau, qu'Eabani avait saisi par la tête et par la queue [3]. Après cet exploit, les deux héros rendent grâce à Shamash. Ishtar, du haut des murs d'Erek maudit Gilgamès. Eabani lui répond en lui jetant à la face un membre du taureau [4] et en témoignant le regret de ne pouvoir la traiter de même façon que la bête massacrée. La déesse réunit toute sa troupe d'hiérodules [5] et mène avec elles un grand deuil sur le membre du taureau céleste. Cependant Gilgamès fait admirer aux artistes d'Erek les cornes de l'animal ; il les destine aux onctions de son dieu Lugalbanda. Les deux héros lavent leur mains dans l'Euphrate, et ils rentrent dans la ville, admirés de tout le peuple. En arrivant chez lui, Gilgamès dit aux femmes de son palais :

« Qui est beau parmi les braves ?
Qui est brillant parmi les guerriers ?

1. D'où l'on peut conclure que le taureau céleste représente un phénomène météorologique ou astronomique, regardé comme cause ou présage de stérilité pour la terre.

2. Table VI, l. 101-112 (Jensen, 172).

3. C'est ce qui résulte plus clairement des monuments figurés que du texte même, le récit de la lutte des deux amis contre le taureau étant très mutilé.

4. *Imitti ititti* ?, signifierait « la droite », le pied droit (?). Le choix qu'Eabani a dû faire, et le deuil mené par Ishtar et ses femmes indiqueraient peut-être une autre conjecture.

5. L'énumération est complète : *kizrêti, ucháti u charimâti.*

Gilgamès est beau parmi les braves,
Gilgamès est brillant parmi les guerriers [1]. »

Une fête est donnée dans le palais ; puis les deux amis vont se coucher, et Eabani a encore des songes [2].

On perd ensuite le fil de l'histoire, car il ne reste rien de la septième tablette. Peut-être faut-il y rattacher une malédiction d'Eabani contre l'hiérodule [3], et une description des enfers qui serait faite dans un songe à Eabani par l'hiérodule morte, pour lui annoncer sa propre fin [4] :

« Suis-moi, descends avec moi à la maison de ténèbres, demeure d'Ir-
[kalla,
A la maison d'où l'on ne sort pas quand on y est entré,
Au chemin dont l'aller n'a pas de retour,
A la maison dont les habitants sont privés de lumière,
Où la poussière est leur nourriture, et la terre leur aliment.
Ils sont couverts, comme les oiseaux, d'un vêtement de plumes,
Ils ne voient pas la lumière, ils habitent dans les ténèbres.
Dans la maison de poussière où je suis entrée,
(Les rois) déposent la couronne ;
(Aux porteurs) de couronnes qui depuis l'antiquité ont gouverné le
[pays [5]
..... d'Anu et de Bel, on sert des débris (?) de viande,
On sert des aliments froids, on (fait) boire de l'eau d'outre.
Dans la maison de poussière où je suis entrée,
Habitent le prêtre et l'assistant,
Habitent l'incantateur et le prophète,
Habitent les pontifes (?) des grands dieux,

1. Table VI, l. 200-203 (Jensen, 178).
2. Table VI, l. 207-211.
3. Cf. Jensen, *op. cit.* 178-190. La malédiction de l'hiérodule pourrait appartenir à la tabl. II.
4. Hypothèse de Jensen, *loc. cit.* On avait supposé que cette description pouvait appartenir à une recension plus développée du discours d'Eabani, évoqué des enfers, à Gilgamès, dans la tabl. XII. Une partie du texte se retrouve dans le préambule de la légende où est racontée la descente d'Ishtar aux enfers. Il y a eu emprunt d'un texte à l'autre, à moins que tous les deux ne dépendent d'une source commune.
5. Cf. Job, III, 13-19.

Habite Etana [1], habite Gira [2],
Habite la reine de la terre [3], Ereshkigal ;
Belitsiri [4], scribe de la terre, s'incline devant elle ;
.....elle a lu devant-elle ;
Elle tourna la tête et me vit.
.....et elle prit... [5]. »

Après avoir raconté son songe [6] à Gilgamès, Éabani tombe malade. Pendant douze jours il reste étendu sur son lit. Au bout de ce temps, il dit à Gilgamès : « J'ai été maudit, mon ami, je ne mourrai pas comme celui qui est tué dans la bataille. » Eabani a été maudit peut-être par l'hiérodule, mais plus probablement par Ishtar [7] ; c'est à cette malédiction qu'il attribue sa maladie et sa mort prochaine. Peu après, le lendemain peut-être, Eabani expirait [8]. Gilgamès éclatait en transports de douleur :

« Eabani, mon ami, mon jeune frère, panthère de la plaine !
...(ensemble) nous avons gravi la montagne,
Nous avons pris et tué le taureau céleste,

1. Cf. *supr.* p. 338 n. 1. Etana avait essayé de monter au ciel avec un aigle, et tous les deux étaient retombés sur la terre ; il est divinisé, puisqu'on l'associe à Gira, mais dans les enfers.

2. Cf. *supr.* p. 343 n. 2.

3. C'est-à-dire du monde souterrain. Le nom assyrien de la déesse est Allatu ; mais Ereshkigal paraît être aussi un nom réel. Cf. Jensen, *op. cit.* 82-83.

4. La déesse *Belit-siri*, « dame de la plaine », doit être une divinité champêtre qui émigre aux enfers (comme Gira, Tammuz, etc.) où elle exerce une fonction subalterne. Cf. Jastrow, *op. cit.* 587-588. Bélitsiri tient en état le livre de la mort.

5. Ce rapport particulier de Bélitsiri avec la personne qui parle n'aurait guère de raison d'être dans le discours adressé à Gilgamès par l'ombre d'Eabani.

6. Table VII, c. vi, l. 1-2 (Jensen, 190). Il n'est pas sûr que le songe dont parlent ces lignes soit cette apparition de l'hiérodule et la description de l'enfer, qui sont rapportées hypothétiquement à la c. iv.

7. Ce n'est pas une raison cependant pour le supposer atteint, ainsi que Gilgamès lui-même, d'une maladie « of a venereal character » (Jastrow, *op. cit.* 487).

8. Commencement de la tabl. VIII.

Nous avons mis à mort Humbaba qui habitait la forêt du cèdre !
Maintenant qu'est ce sommeil qui t'a pris ?
Tu es sombre, et tu ne m'entends pas ! »
Mais (Eabani) ne leva pas les yeux.
Alors il toucha son cœur, qui ne battait plus (?).
Il voila son ami comme une fiancée [1].

Pendant sept jours et sept nuits, Gilgamès s'abandonne à son chagrin, se demandant si lui aussi ne va pas devenir terre comme son ami [2]. Le souvenir d'Eabani sera évoqué dans toute la suite du poème et son ombre apparaîtra pour la conclusion de l'épopée, mais sa carrière terrestre est finie, et nous pouvons apprécier la signification de son personnage.

Si Gilgamès, roi d'Erek en ce monde et successeur de Shamash dans l'autre, se présente à la fois comme un héros national et une personnalité mythologique, Eabani n'a pas ce double caractère. Les circonstances de son origine en font un être placé en dehors de l'histoire, et qui a seulement un rôle plus important dans le poème que le taureau céleste. On a supposé que la légende d'Eabani avait été d'abord indépendante, et l'on a même essayé de la reconstituer à part [3]. Entreprise impossible, bien qu'on ait eu quelque raison de la tenter. La légende d'Eabani n'est pas, comme l'histoire du déluge, un épisode qu'on pourrait enlever sans altérer l'économie de l'ensemble, et qui ne cesserait pas pour cela de former un récit complet en lui-même. Eabani et Gilgamès sont si étroitement associés dans toute l'étendue de l'épopée qu'on ne pourrait retrancher ce qui regarde le premier sans

1. Table VIII, c. v, l. 11-19 (Jensen, 196-198).
2. Fin de la table VIII, restituée en partie d'après la suivante.
3. Jastrow, *op. cit.* 481. Il semble arbitraire de mettre la forêt des cèdres en rapport avec le seul Eabani, et d'attribuer à Gilgamès une campagne contre Humbaba. Les deux amis sont partis seuls, et ils n'ont eu affaire qu'à un homme, à une espèce de géant monstrueux et solitaire, non à une armée.

rendre inintelligible ce qui regarde le second. L'amitié des deux héros est comme la pensée directrice qui fait l'unité du poème ; on peut dire que l'un des deux est nécessaire à l'autre, et tous les deux à l'enseignement qui résulte de l'œuvre consacrée à leur gloire. Quel que soit le sens primitivement attaché au personnage d'Eabani, son rôle doit avoir dans le poème un sens analogue à celui de Gilgamès. Eabani, qui a été fait homme, est néammoins un être divin [1]. Ne serait-il pas avec Gilgamès dans le même rapport que Gishzida avec Tammuz ? On l'a comparé dès l'abord à Gira ; or Gira est une divinité champêtre, qui, comme Tammuz et Gishzida, quitte ce monde au déclin de l'année ; il a sa demeure dans les enfers avec Etana. La place assignée dans le poème à la mort d'Eabani, immédiatement après le meurtre du taureau céleste, dont le deuil rappelle celui de Tammuz, conviendrait à un dieu de la végétation, et c'est par là qu'Eabani se trouve tout naturellement lié à la personnalité solaire de Gilgamès. Tous les deux représentent aussi, en quelque façon, l'humanité mortelle, puisque Éabani succombe prématurément à la mort qu'il n'a pas trouvée dans les combats, et que Gilgamès, que nous allons voir se mettre à la recherche de l'immortalité, échouera dans sa tentative.

On doit avouer que ce côté humain de l'être mythologique est plus sensible dans Éabani, et que s'il est impossible de reconstituer sa légende en dehors de l'épopée de Gilgamès, on n'en est pas moins autorisé à penser que cette légende a en effet une origine particulière. Elle contient des traits qui laissent reconnaître dans Éabani un type de l'humanité, analogue au premier homme de la Genèse [2], comme Adapa, bien qu'à un autre

1. Son nom, comme celui de Gilgamès, et aussi celui de Humbaba, est toujours précédé de l'idéogramme déterminatif des noms divins.

2. Jastrow, *loc. cit.*

titre. Éabani est présenté dans le poème comme un homme sauvage; mais il n'est tel que par rapport à la civilisation que l'on a placée à côté de lui; ce n'est pas le sauvage, mais l'innocent, qui ne connaît ni la pudeur ni l'amour. Il vit avec les bêtes, et il est heureux, ne soupçonnant pas l'existence d'êtres pareils à lui, ne désirant pas d'en rencontrer. C'est l'état du premier homme, après que Iahvé l'a fabriqué avec de la terre et l'a placé dans le jardin : « Et Iahvé dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons [1]-lui un aide qui lui soit proportionné. Et Iahvé forma encore [2] de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux des cieux, et il les amena à l'homme pour qu'il vît comment les appeler, et que selon que l'homme les appellerait [3], tel fût leur nom. Et l'homme donna des noms [4] à tous [5] les oiseaux du ciel et à toutes les bêtes des champs [6]. Et il ne se trouva [7] pas pour l'homme d'aide qui lui fût pro-

1. Leçon des Septante. On a supposé qu'elle était imitée de Gen. I, 26. Mais la tradition a plutôt corrigé le pluriel en singulier, pour que Iahvé n'eût pas l'air d'avoir voulu inutilement, en faisant les animaux, pourvoir l'homme d'un aide semblable à lui. Il est même possible que l'emploi de la première personne dans le récit jéhoviste ait influencé le récit élohiste.

2. L'adverbe « encore » est ajouté d'après les Septante. Il paraît avoir été éliminé pour que l'on pût traduire : « Et Iahvé *avait* formé de la terre toutes les bêtes des champs », et mettre ce texte d'accord avec celui de Gen. I, 24-27. L'ancien récit voulait dire que Iahvé a fait les animaux comme il avait fait l'homme, avec de la terre.

3. Les mots נפש חיה « être vivant » sont une glose dans l'hébreu à la fin du v. 19.

4. Les mots לכל הבהמה « à tous les animaux », dans le v. 20, sont aussi une glose importée du récit élohiste.

5. Leçon des Septante.

6. On ne dit rien des poissons parce qu'ils ne peuvent faire société à l'homme ni lui être amenés.

7. Lire לא נמצא « il ne se trouva pas », d'après le grec, au lieu de לא מצא « il ne trouva pas », leçon introduite pour la raison indiquée précédemment, n. 1. On a voulu dire : « Il (l'homme) ne trouva pas », pour que Iahvé ne parût pas s'être trompé d'abord et avoir eu besoin

portionné [1]. » Ce récit ne manque pas de naïveté : Iahvé se propose de donner une compagnie à l'homme, et il fait les animaux ; seulement, quand le Créateur et l'homme les ont tous passés en revue, et que l'homme leur a donné les noms qui leur conviennent, Iahvé s'aperçoit que pas une seule espèce ne peut fournir un pendant à l'homme ; c'est ce qui le décide à créer la femme. L'homme lui-même ne le désirait pas autrement. Le tableau biblique est plus original et plus simple que celui de l'épopée chaldéenne ; mais l'analogie des situations est assez frappante.

Éabani est tiré de la société des bêtes, où il trouvait son plaisir, par l'intervention d'une femme beaucoup plus expérimentée que lui. Le choix de l'hiérodule est déterminé par le cadre du poème, dont le centre est Érek, avec son temple d'Ishtar, et la troupe de courtisanes sacrées qui le desservaient depuis un temps immémorial. Si Éabani a été d'abord le type de l'homme primitif, comme son nom, « créature d'Éa », et la part que prend Aruru à sa formation [2] pourraient le faire supposer, la femme qui le charmait, supposé qu'elle eût été créée, de son côté, pour le service et à l'instigation d'Ishtar, ne pouvait être amenée à l'homme par un chasseur dans les conditions que nous avons vues. Quoi qu'il en soit, c'est simplement comme femme qu'elle s'empare d'Éabani et détourne son attention des bêtes qui avaient été jusqu'alors sa compagnie. Reprenons la lecture du récit jéhoviste : « Et Iahvé fit tomber un sommeil profond sur l'homme, et (celui-ci) s'endormit [3] ;

de s'y reprendre à deux fois pour donner à l'homme la compagnie qu'il lui fallait.

1. Gen. ii, 18-20.

2. Cf. *supr.* p. 66 et p. 216.

3. Cf. *supr.*, p. 349. On ne conçoit pas que l'homme ait pu assister éveillé au travail de Dieu, qui doit être un mystère pour la créature.

et (Iahvé) prit une de ses côtes et mit de la chair à la place ; et Iahvé bâtit en femme la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena à l'homme ; et l'homme dit : Voici, cette fois, l'os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci s'appellera *ishsha*, parce que celle-ci a été prise de *ish* [1]. — C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et les deux [2] seront une seule chair [3]. » Les dernières paroles sont probablement une réflexion du narrateur, qui se contente d'énoncer en paroles ce qui a été représenté en fait par Éabani et l'hiérodule. On serait surpris d'entendre le premier homme parler de père et de mère, bien qu'il en ait le droit, étant aussi bien l'homme-type que le premier homme [4]. D'autre part, il est peu naturel qu'on annonce l'union des sexes, et que l'on ajoute aussitôt : « Et tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'avaient point de honte [5] », le mariage étant, dans l'économie générale du récit, la punition de la femme, qui retourne ainsi à l'homme, pour que celui-ci avec elle

1. איש « homme » ; אשה « femme ». Jeu de mots intraduisible en français.

2. Leçon des Septante.

3. Gen. ii, 21-24.

4. On pourrait voir dans Gen. ii, 24, une addition secondaire ; mais ce verset complète bien le précédent, et il n'a pas le caractère d'une glose, bien qu'il ait forme de proverbe. Ce qui est dit de l'abandon du père et de la mère doit s'entendre au sens psychologique ; car d'après le droit hébreu, c'est la femme qui entre dans la famille du mari. Il faut y regarder à deux fois, observe Holzinger *op. cit.* 30, avant de trouver là, trace d'une coutume plus ancienne, de ce qu'on appelle le matriarchat. Il ne paraît nullement que l'homme entre dans la famille de sa femme et que celle-ci soit le chef de ménage : la contradiction serait trop flagrante avec iii, 16 ; mais on veut dire simplement que le mariage enlève l'homme à la condition d'enfant, attaché à ses parents, pour le faire mari, attaché à sa femme. On peut néanmoins soupçonner que le proverbe a été conçu d'abord en vue d'une constitution familiale différente de celle que l'auteur a en vue.

5. Gen. ii, 25.

retourne à la terre. Cette incohérence est facile à expliquer si l'on admet que le récit jéhoviste, dans sa forme primitive, associe deux légendes, qui ont été d'abord distinctes, sur la destinée humaine : l'une où la mort était censée résulter d'une méprise fatale ou d'une faute de l'homme seul, comme dans la légende d'Adapa ; l'autre où la mort de l'homme était causée par la séduction de la femme, comme dans la légende d'Éabani. La tradition jéhoviste exploite cette dernière légende, tout en supprimant la scène de séduction. Elle y supplée en formulant la théorie du mariage, où intervient un élément moral qui fait défaut dans la légende chaldéenne, et qui ne s'accorde qu'à moitié, pour l'équilibre du récit et au point de vue de la composition littéraire, avec le rôle funeste que la femme va jouer à l'égard de l'homme-humanité.

La mort de l'homme est présentée comme le châtiment de la désobéissance dont il s'est rendu coupable en mangeant du fruit défendu. Ce fruit, aliment de vie, que l'on cueille sur l'arbre qui est au milieu du jardin planté en Éden, et dont l'homme perd l'usage quand il est chassé du séjour divin, ne peut être, dans la pensée du récit, qu'un fruit réel quoique merveilleux, non l'expression symbolique d'un acte prohibé : l'union des sexes n'aurait pas eu lieu en Éden ; mais elle n'avait pas été l'objet d'une interdiction de Iahvé, parce qu'une telle interdiction était inutile pour l'homme et sa compagne dans leur état d'innocence. Le serpent n'est pas davantage le symbole de l'instinct sexuel [1] ; c'est le plus rusé des animaux, et s'il contribue pour sa part au malheur de l'homme, ce n'est pas qu'une signification physiologique ou morale s'attache à son rôle ; en tout cas, il

1. Jastrow, *op. cit.* 477. La comparaison du nom d'Ève חוה *Chawa*, avec celui de l'*uchat* d'Éabani (*ibid.* 476), est très risquée. L'étymologie *Hawa* : « serpent » est aussi fort douteuse.

n'a rien de commun avec l'histoire d'Éabani et de l'hiérodule ; il fait pendant au serpent qui ravira bientôt à Gilgamès la plante de vie, et qui est un vrai serpent, quoique mauvais génie et instrument du destin. On croit voir néanmoins dans la Bible certains indices d'une autre conception, où l'union de l'homme avec la femme était cause de leur mort à tous deux, et où la femme, en tant que séductrice de l'homme, était rendue responsable par rapport à lui du mal qu'elle lui avait causé sans le vouloir.

Ainsi, l'homme seul a été créé d'abord ; bien qu'adulte il n'a aucun appétit sexuel ; mais dès que la femme lui est présentée, son union avec elle est prévue comme nécessaire ; et il se trouve que, cette union étant retardée en fait pour les raisons que nous avons dites, la femme ne laisse pas de causer la perte de l'homme ; si le serpent a la première initiative dans la désobéissance, c'est la femme qui touche d'abord au fruit de l'arbre et qui sollicite l'homme à un acte qui doit le perdre. « Et la femme vit que l'arbre était bon pour la nourriture, qu'il était beau à voir, qu'il était désirable pour avoir l'intelligence [1] ; et elle prit du fruit et elle en mangea, et elle en donna pareillement à son mari, et il en mangea. Leurs yeux, à tous deux, s'ouvrirent, et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus ; et ils assemblèrent des feuilles de figuier, et ils se firent des ceintures [2]. » C'est donc par la femme que l'homme arrive à connaître le bien et le mal, et la fonction de son propre sexe, tout comme la virilité d'Éabani lui est révélée par la prêtresse d'Ishtar, qui l'initie en même temps à la connaissance de la vie civilisée. Le cas d'Éabani, dont l'intelligence apparaît et s'élargit subitement quand il a passé une semaine près de la femme et qu'il voit ses bêtes s'éloigner de lui, est

1. Ou mieux peut-être : « désirable à contempler ». Gunkel, *Genesis*, 14.

2. Gen. iii, 6-7.

tout à fait parallèle à celui du premier homme de la Genèse, éclairé tout à coup sur le sens de la vie après avoir goûté au fruit que la femme lui a présenté. Le sentiment moral et le but religieux qui ont présidé à la combinaison des éléments traditionnels dans la légende israélite explique l'élimination de l'acte charnel, si complaisamment décrit dans l'épopée chaldéenne ; mais il en résulte que le rôle de la femme n'est plus aussi nettement défini, qu'il double celui du serpent, qu'il ne convient plus à la femme comme telle, que le désir du fruit divin apparaît comme un reste de l'instinct qui sans doute, dans une forme plus ancienne de la légende, la poussait à séduire l'homme, pour leur commun malheur [1]. On comprendrait peut-être ainsi plus facilement l'espèce de tradition sourde qui s'est perpétuée, en dépit du texte, autour du récit du premier péché, et qui a vu dans l'union sexuelle le fruit défendu par Iahvé.

On peut conjecturer que, dans la forme primitive de la légende d'Éabani, où celui-ci représentait l'homme tel qu'Éa l'avait fait, il était créé par ce dieu, comme son nom l'indique, tandis que la femme était créée par une autre divinité, sans doute par une déesse, Ishtar ou Aruru, si toutefois il y a lieu de ne pas identifier l'une de ces déesses avec l'autre [2]. Si la création d'Éabani avait eu le motif qui lui est assigné maintenant dans l'épopée, il n'y avait aucune raison de le créer loin d'Érek, dans la campagne, au milieu des bêtes. Le même

1. Gunkel (*op. cit.* 27) observe avec raison que le récit biblique suppose dans le premier couple humain un genre de curiosité analogue à celui des adolescents pour certains sujets dont on s'est efforcé le plus longtemps possible de leur dérober la connaissance.

2. Cf. *supr.* p. 216. Il paraît beaucoup plus probable qu'elles ont été primitivement distinctes ; car, dans le poème de Gilgamès, ce n'est certainement pas Ishtar d'Érek qui fait Eabani, mais l'antique déesse que le document liturgique de la création associe à Marduk (ou à Ea) comme créatrice de l'humanité.

conflit de volontés divines que nous avons constaté dans la légende d'Adapa, et que le narrateur jéhoviste a réduit à une sorte d'incohérence dans les volontés de Iahvé [1], aurait existé dans la légende d'Éabani, et le récit biblique l'aurait de même ramenée à deux intentions successives du démiurge, qui crée d'abord l'homme seul, puis trouve que l'isolement lui sera ennuyeux, fait les animaux pour lui tenir compagnie, voit l'insuffisance de cet expédient, et se résout, comme s'il n'y avait aucunement songé d'abord, à faire la femme pour servir de société à l'homme. Faite par Iahvé, la femme ne peut avoir, dans l'intention du Créateur, un rôle essentiellement funeste ; elle a été créée pour être la compagne de l'homme, et même sa compagne dans le mariage ; mais l'esprit de la vieille légende subsiste en ce que la femme perd l'homme, en dépit de Iahvé, et que l'union charnelle de l'homme et de la femme, par une contradiction que nous avons déjà remarquée, n'est pas censée voulue de Dieu. La façon dont Iahvé crée la femme est en rapport avec la définition que l'écrivain biblique se fait du mariage. Rien de pareil ne s'est rencontré jusqu'à présent dans les textes babyloniens, et l'on a eu tort de penser que cette forme de création était en rapport avec l'idée d'un homme créé androgyne, qui aurait été ensuite partagé en deux pour la constitution de l'espèce en ses deux sexes [2]. Cette idée, d'ailleurs, paraît aussi étrangère aux mythes babyloniens qu'aux légendes bibliques.

1. Cf. *supr.* p. 229.

2. L'interprétation donnée aux récits bibliques par Lenormant, *op. cit.* I, 54-57, est arbitraire. Le mot צלע dans Gen. II, 21-22, peut ne pas signifier rigoureusement « une côte », mais il ne peut pas du tout signifier la moitié féminine de l'être humain. Le récit jéhoviste cesserait d'être naïf pour devenir ridicule si Iahvé cherchait un aide à l'homme pendant que celui-ci le portait dans une moitié de lui-même. De même, l'ordre de se multiplier, dans Gen. I, 28, est grotesque si on le suppose donné à l'homme androgyne, qui ne l'exé-

Comme Éabani regrette sa vie d'autrefois et maudit l'hiérodule qui, l'amenant à la vie civilisée, l'a en même temps conduit à la malédiction et à la mort, l'homme d'Éden rejette sur la femme la désobéissance qu'il a commise : « La femme que tu as mise avec moi, dit-il à Iahvé, c'est elle qui m'a donné du fruit, et j'ai mangé [1]. » La malédiction prononcée contre la femme par le Créateur rappelle aussi les maux que Shamash prédisait à l'hiérodule [2]. Iahvé lui dit : « Je multiplierai tes peines et tes grossesses [3] ; tu enfanteras tes fils dans la douleur ; et tu auras retour à ton mari [4], qui sera ton maître [5]. » On admet volontiers que l'écrivain biblique a voulu signifier que la situation de la femme, comme épouse et comme mère, avait été aggravée par le premier péché. Il serait plus juste de dire qu'elle a été créée par cette faute que la femme a fait commettre à l'homme. Nonobstant la déclaration que le narrateur a énoncée précédemment touchant les rapports de l'homme et de

cutera qu'après avoir été coupé en deux par le Créateur. Les androgynes de Bérose (*supr. cit.* p. 119) appartiennent à la création chaotique, non à l'humanité créée par les dieux.

1. Gen. iii, 12.

2. Le texte est assez obscur. Shamash dit : « Les gens rempliront l'hiérodule de chagrin, et moi je lui fais porter derrière toi son corps ulcéré [?] ; je l'ai revêtue d'une peau de lion et elle court la plaine. » Table II, c. iii *b*, l. 40-42 (Jensen, 138).

3. C'est-à-dire « les peines de tes grossesses ». Cf. n. 5.

4. Cf. *supr.* p. 227.

5. Gen. iii, 16. Si l'on compare cette malédiction aux deux autres, il paraît évident qu'il y manque, au début, le motif et l'énoncé principal de la sentence. On peut risquer cette conjecture pour la reconstitution du texte primitif :

« Parce que tu as écouté le serpent
Et séduit ton mari,
Maudite sois-tu dans ta grossesse
Et dans le fruit de ton sein !
Je multiplierai ta peine ;
Tu enfanteras etc. »

la femme, il ne devait pas y avoir de mariage en Éden ; la femme y était l'aide proportionné à l'homme ; mais l'homme et la femme n'étaient pas l'un pour l'autre époux et épouse. La femme ne déchoit donc pas, comme femme, d'une condition supérieure à une condition inférieure ; elle déchoit de l'état de compagne, et l'on pourrait dire de compagnon, à ce qui est proprement la condition réelle et historique de la femme. L'homme, de son côté, n'acquiert pas plus d'autorité comme mari, car il ne l'était pas, mais il le devient, c'est-à-dire qu'il devient le maître, non seulement au sens moral du mot, mais au sens physique, de celle qui lui avait été donnée comme auxiliaire. Il est aisé d'entrevoir, derrière cette combinaison artificielle, la légende qui introduisait l'homme et la femme dans la misère de leur existence par un premier acte charnel, non par l'infraction de quelque défense du Créateur. Et ne dirait-on pas que le texte de la malédiction le fait encore entendre ? Ce qui a été dit plus haut du mariage représente l'idée morale que l'auteur veut en donner. Ce que Iahvé dit à la femme ne représente pas seulement la réalité, mais la tradition qui traitait la femme en ennemie de l'homme et qui expliquait sa sujétion par le mal qu'elle était supposée lui avoir causé. On ne compare pas deux états de la femme ; mais la définition du mariage atteste un certain progrès des idées morales pour ce qui concerne l'organisation de la famille en Israël, tandis que la malédiction de Iahvé, le sort jeté par lui sur la femme, reste comme un témoignage des idées plus anciennes et beaucoup moins élevées qui semblent s'être exprimées d'abord dans le mythe d'Éabani. Les deux conceptions pouvaient être maintenues dans le récit parce que la théorie plus ou moins moralisée du mariage[1] se concilie avec les faits

1. Il ne faut pas exagérer la portée de cette moralité, ni prendre Marc, x, 2-9, pour une interprétation historique de Gen. ii, 24.

physiologiques, et ne condamne pas non plus les réalités historiques dont la malédiction de Iahvé paraît contenir l'explication.

L'habit de peau que Shamash a donné à l'hiérodule [1] a peut-être plus de rapport avec les tuniques de peau dont Iahvé couvre l'homme et la femme, que le vêtement donné par ordre d'Anu à Adapa [2]. Mais il n'y a pas lieu d'insister sur ce détail. Le point essentiel, qui justifie la comparaison que nous avons établie entre le mythe d'Éabani avec l'hiérodule et l'histoire du premier homme avec la première femme, est l'analogie de la relation qui existe entre Éabani et l'hiérodule, d'une part, le premier homme de la Genèse et la première femme d'autre part. Il ne s'agit pas de savoir si Éabani aurait été immortel dans le cas où il n'aurait pas rencontré l'hiérodule et irrité Ishtar, ou bien si le premier homme aurait eu le même avantage dans le cas où Iahvé n'aurait pas jugé à propos de créer la femme : le fait est qu'Éabani mourra pour s'être livré à l'hiérodule, et que l'homme mourra pour avoir écouté la femme ; que tous deux maudissent leurs compagnes et qu'ils sont maudits avec elles. L'hiérodule reste avec Éabani quand il est arrivé à Érek, au lieu de reprendre sa place parmi les servantes d'Ishtar : elle est donc devenue la femme ou la concubine d'Éabani. Ce trait se comprend aisément si, dans la légende primitive, elle représentait la femme, de même qu'Éabani représente l'homme. Ses attaches avec Ishtar et le temple d'Érek auront été occasionnées par la combinaison de la légende d'Éabani avec celle du héros d'Érek, Gilgamès. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas le mythe d'Éabani, tel que nous le lisons dans l'épopée de Gilgamès, qu'il faut regarder comme une des sources possibles du récit jéhoviste, ou

1. Cf. *supr.* p. 362, n. 2.
2. *Supr.* p. 222.

plutôt de la très ancienne légende qui a fourni la matière de ce récit, mais le même mythe ou un mythe analogue, sous une forme indépendante, où les rôles d'Éabani et de l'hiérodule étaient ceux de l'homme et de la femme, non ceux du héros associé à Gilgamès et de la courtisane vouée au culte de la déesse d'Érek, bien que, probablement, l'idée du mariage y fût moins accusée que dans la légende biblique.

§ VIII[1]. — Le séjour de Sitnapishtim et la plante de vie

Sitnapishtim-Atrachasis a donné à Gilgamès la raison de son immortalité. Il représente un cas tout exceptionnel, celui de l'homme qui a survécu, malgré les dieux, à la destruction de l'humanité, et qui a été fait dieu parce qu'il se trouvait déjà en dehors de la condition humaine. Gilgamès est-il dans un cas semblable ? En un sens, il y est, puisqu'il a fait un voyage que nul homme ne fait. En un autre sens, il n'y est pas, car il est resté homme, nonobstant son passage à travers les eaux de la mort et son arrivée au pays de l'immortalité. Sa situation est équivoque, et c'est ce qui en explique le dénouement. Sitnapishtim va guérir Gilgamès et lui apprendre le secret de la vie ; mais les circonstances feront que Gilgamès ne retirera aucun avantage de cette communication et qu'il restera mortel. Le héros du déluge termine son histoire en disant :

1. L'étude de M. Loisy sur le Déluge est trop étendue pour paraître dans notre *Revue* ; elle figurera à sa place dans le volume qui sera publié à part. Nous donnons ici le paragraphe relatif au Paradis, et ainsi se trouve complété un article précédent. — *Note de la Réd.*

« Maintenant, toi, qui des dieux t'a recueilli,
Pour que tu trouves la vie que tu cherches ?
Allons, dors six jours et sept nuits [1]. »

C'est le nombre sacré, qui revient souvent dans cette épopée. Gilgamès était assis dans le bateau, et « le sommeil, comme une tempête, souffla sur lui [2]. » Alors s'engage entre Sitnapishtim et sa femme un dialogue dont certains détails demeurent obscurs. Sitnapishtim montre à sa femme Gilgamès endormi. Il semble que la femme conseille à Sitnapishtim de renvoyer Gilgamès comme il est venu, en le faisant retourner chez lui, sans accident, par le chemin qu'il a pris et la porte où il est passé. « Est-ce que le mal de l'humanité te fait mal ? » répond le mari, comme s'il s'étonnait de l'intérêt qu'elle a pour Gilgamès ; il ne cède pas moins à son désir. Il lui ordonne de préparer un aliment magique et de le mettre sur la tête de Gilgamès pendant qu'il dort [3]. La recette comporte une septuple préparation qui doit être en rapport avec la durée du sommeil. Le septième jour, Sitnapishtim secoue Gilgamès, qui s'éveille en sursaut. Sitnapishtim lui explique tout ce qui s'est fait, et Gilgamès demande où il doit aller pour échapper à la mort qui le poursuit.

1. Tabl. XI, l. 205-207 (Jensen, 244).
2. Tabl. XI, l. 210.
3. Tabl. XI, l. 211-221. La ligne 215 est traduite diversement, selon qu'on lit en un mot ou en deux mots les signes *li-ik-kil-ta-a* dans la formule : *lupussuma likkil-tá amelu*. Selon plusieurs, la femme de Sitnapishtim dirait à son mari : « Touche-le et que l'homme mange l'incantation. » L'incantation (*tá*) serait ici pour la nourriture enchantée que Sitnapishtim va dire à sa femme de préparer. Mais il semble que Sitnapishtim ait le premier l'idée de cette préparation magique et que la femme n'ait en vue que le renvoi de Gilgamès. Sitnapishtim est seul à savoir les conditions dans lesquelles le retour pourra s'accomplir heureusement. Il est plus naturel de traduire, par conjecture : « Touche-le et que l'homme soit effrayé » (Jensen, 245), c'est-à-dire qu'il s'éveille en sursaut, « qu'il s'en retourne sain et sauf par le chemin où il est venu. » La même formule revient l. 229 et l. 241-242.

Sitnapishtim interpelle Aradéa qu'il semble rendre responsable de l'état où se trouve maintenant Gilgamès. Le corps de celui-ci est recouvert d'une sorte de lèpre. Qu'Aradéa le conduise en un endroit où il pourra se baigner; Aradéa le lavera pour que son corps redevienne sain et que la mer emporte sa peau; il renouvellera les bandelettes de sa tête et il lui fera mettre un caleçon qui restera neuf jusqu'au terme de son voyage. Ces instructions sont exécutées, et Gilgamès est guéri [1]. Si ce héros a contracté son mal en traversant les eaux de la mort, l'endroit où il se baigne est rempli d'une eau vivifiante.

Aradéa et Gilgamès reviennent près de Sitnapishtim. La femme dit à son mari de faire un présent à Gilgamès et de le renvoyer dans son pays.

Sitnapishtim dit à Gilgamès :
« Gilgamès, tu es venu, tu t'es fatigué, tu as ramé.
Que te donnerai-je pour que tu retournes en ton pays?
Je vais te révéler une chose secrète,
Et je vais te dire.....
Cette plante est comme un buisson (des champs?);
Son épine, pareille à celle de..... [2] percera ta main
Si, ta main saisit cette plante..... [3] »
Gilgamès, ayant entendu cela,
Ouvrit.....
Il lia des pierres lourdes..... [4];
Elles l'entraînèrent dans la mer..... [5],
Il prit la plante, et (elle piqua sa main);
Il détacha les pierres lourdes, ... l'une,

1. Tabl. XI, l. 222-271 (Jensen, 244-248).

2. La plante appelée *achartinnu* ou *amurtinnu* : « la vigne sauvage » (Jeremias, Jensen); « le chardon » (Jastrow).

3. Jensen (p. 251) supplée : « Tu retourneras dans ton pays », d'après la seconde ligne de la citation. Mais on attendrait plutôt une indication sur les effets de la plante. Sitnapishtim la fait connaître à Gilgamès par manière de présent pour son retour; mais ce don n'est pas indispensable pour que le héros ait la faculté de s'en retourner.

4. « A ses pieds » (Jensen, *loc. cit.*).

5. « Et il vit la plante » (Jensen, *loc. cit.*).

Et il jeta l'autre.....
Gilgamès dit à Aradéa le pilote :
« Aradéa, cette plante est une plante de.. ... [1]
Par laquelle l'homme acquiert son.....
Je l'emporterai à Uruk-supuri,.....
Son nom est : Vieux, l'homme rajeunit [2].
J'en mangerai et je redeviendrai jeune [3]. »

On ne peut guère douter que le texte du poème ne soit plus abrégé encore dans ce passage que dans le récit du déluge. Les instructions de Sitnapishtim au sujet de la plante merveilleuse sont visiblement écourtées ; elles devaient contenir ce qu'on voit faire ensuite à Gilgamès, et ce que celui-ci dit à Aradéa touchant le nom et la nature de la plante. Gilgamès, à ce qu'il semble, va chercher cette plante au fond de la mer ; sans dire qu'il soit remonté, on lui fait adresser la parole à Aradéa. On croirait que le scribe, qui s'est permis de longues répétitions dans les tablettes précédentes, craint maintenant de n'avoir pas assez de place pour ce qui reste, et coupe au plus court. Serait-ce parce qu'il ne veut pas dépasser le nombre de douze tablettes ? Le texte ne dit pas comment s'effectue le retour de Gilgamès. Il est évident que le voyage, à la fin, s'accomplit par terre, et, chose extraordinaire, Aradéa, le pilote de Sitnapishtim, accompagnera Gilgamès à Érek. Peut-être veut-on faire entendre que, s'il a été donné à Gilgamès de traverser les eaux de la mort, de visiter le pays de l'immortalité, de tenir un moment dans sa main la plante de vie et de revenir sur la

1. Le dernier mot de la ligne est *nibitti*. Lecture et sens douteux. On pourrait traduire : « une plante de nom », une plante célèbre. Delitzsch (*Handwörterbuch*, 445) conjecture le sens de « métamorphose » pour ce mot et pour celui qui termine la ligne suivante : « *nabbisu* » que Jensen (*loc. cit.*) traduit : « sa vigueur ».
2. C'est-à-dire : rajeunissement du vieillard.
3. Tabl. XI, l. 279-299 (Jensen, 250-252).

terre, personne après lui n'a pu ni ne pourra courir la même aventure.

A vingt doubles heures, ils laissèrent une offrande [1] ;
A trente doubles heures, ils dirent un chant funèbre.
Gilgamès vit un puits dont l'eau était fraîche ;
Il y descendit et fit une libation.
Un serpent sentit l'odeur de la plante,
S'avança..... et enleva la plante.
A son retour, il [2] jeta une malédiction ;
.....Gilgamès s'assit et pleura ;
Sur ses joues [3] ses larmes coulèrent.
(Il dit à) Aradéa le pilote :
« Pour qui, Aradéa, mes mains se sont-elles fatiguées?
Pour qui se perd le sang de mon cœur ?
Je n'ai pas fait de bien à moi-même ;
(A) un lion de terre [4] j'ai fait du bien.
Maintenant, à vingt doubles heures, quelqu'un a enlevé (?) la [plante [5],
Quand j'ouvrais..... et répandais le (contenu du) vase.
Je comprends le signe qui m'a été donné en présage pour me [faire partir,
En laissant le vaisseau sur le rivage. »
A vingt doubles heures, ils laissèrent une offrande ;
A trente doubles heures, ils dirent un chant funèbre ;
Puis ils arrivèrent au milieu d'Uruk-supuri.
Gilgamès dit à Aradéa le pilote :
« Va, Aradéa, et fais le tour des murs d'Uruk-supuri ;
Regarde le soubassement et examine la maçonnerie ; si la brique [n'est pas en place,

1. Sens douteux, ainsi que celui de la ligne suivante. Il s'agit vraisemblablement d'actes religieux à l'intention des défunts : mets laissés pour eux, prières liturgiques.

2. Gilgamès.

3. « Le mur de son nez ».

4. Probablement le serpent, si toutefois Gilgamès n'est pas supposé désigner par erreur un autre animal.

5. Le sens de cette ligne et son rapport avec les deux suivantes ne sont pas clairs. D'après ce qu'on a lu précédemment, il semblerait que la plante n'ait disparu qu'au trentième *kas-bu*. Il est possible que la formule : *edû ina-ash* (?) *shamma* se rapporte à un incident qui s'est produit au vingtième *kas-bu*, et dont Gilgamès comprend maintenant la signification prophétique.

Et que les sept architectes n'en aient pas jeté les fondations,
Un sare de la ville, un sare des jardins, un sare de..... domaine [d'Ishtar
Trois sares et le domaine d'Érek je mettrai [1]. »

Comment les deux voyageurs sont-ils revenus à Érek, quels pays ont-ils traversés? Pourquoi Gilgamès, en rentrant dans la ville, n'a-t-il pas d'autre souci que de savoir où en est la construction des murailles, commencée sans doute avant son départ, et pourquoi envoie-t-il Aradéa visiter les travaux au lieu de s'en rendre compte par lui-même? Ce sont des questions auxquelles notre copie du poème ne répondait pas et qui pourtant devaient avoir attiré l'attention des anciens conteurs. On savait aussi bien l'itinéraire suivi par Gilgamès à son retour que le chemin qu'il avait pris à son départ. Notre texte n'a retenu, dans le récit du retour, que les épisodes les plus caractéristiques et les plus indispensables, le scribe étant persuadé que ces épisodes seraient toujours compris des lecteurs au courant de la tradition. Cette tradition nous manque pour suppléer aux omissions du rédacteur, et les lacunes de la narration nous la rendent presque inintelligible. La dernière tablette sera consacrée à l'évocation d'Éabani; elle n'apporte aucun éclaircissement à ce qui précède. Comme le voyage de Gilgamès correspond au cours du soleil, on peut croire que le héros, sorti de ce monde par la porte de l'occident, y rentre par la porte de l'orient. Les murs d'Érek ayant été, à ce qu'il semble, dans un rapport symbolique avec la constitution du monde, la visite que Gilgamès y fait, par procuration, pourrait signifier le retour du soleil pour sa visite quotidienne de la terre.

Un point, du moins, ressort avec clarté de cette relation abrégée : Gilgamès avait trouvé, auprès de Sitna-

1. Tabl. XI, l. 300-326.

pishtim, au pays de l'immortalité, une plante surnaturelle, une vraie plante de jouvence, difficile à atteindre, et qu'il avait obtenue par exception ; cette plante, qu'il rapportait joyeusement à Érek, afin d'en user selon son besoin, Gilgamès l'a perdue en route, parce qu'un serpent la lui a enlevée. Rien n'autorise à dire que ce serpent n'était pas un vrai serpent, mais un esprit malin [1], qui a joué à Gilgamès un tour de sa façon. Le tour a été joué, en effet, mais par le destin et par un serpent ordinaire, qui avait flairé la plante et qui l'a emportée. Ce serpent, comme celui du paradis terrestre, peut bien être la plus rusée des bêtes et censé doué de facultés merveilleuses, être diabolique selon notre manière de juger, et n'être toujours qu'un serpent. Gilgamès, il le constate avec amertume, en est pour sa peine. Un peu plus avancé qu'Adapa, qui n'a pas touché l'aliment de vie et qui l'a seulement vu sans savoir ce que c'était, il a eu dans ses mains la plante de vie, il en a connu les propriétés merveilleuses ; mais pas plus qu'Adapa, il ne sera immortel. Les instructions d'Éa ont empêché Adapa de rester au ciel et l'ont ramené sur la terre. Le serpent soustrait à Gilgamès le moyen de se rajeunir perpétuellement, et le héros comprend l'inutilité de son effort pour échapper à l'inévitable mortalité.

Que le rôle du serpent dans cette circonstance ait quelque analogie avec celui du serpent d'Éden, c'est ce qui n'a pas besoin d'être démontré. Il est vrai que l'intervention du funeste animal ne se produit pas de la même manière. Le serpent de Gilgamès ne parle pas, il agit ; celui de la Genèse n'agit pas, il parle ; mais le résultat est le même de part et d'autre, et le serpent ravit à l'homme sa chance de vie éternelle. Ce ne doit pas être par un effet du hasard que, des deux côtés, le serpent se

1. Jastrow, *Religion of Babylonia*, 510.

trouve en rapport avec la plante de vie et avec l'homme, contribuant à éloigner pour toujours celui-ci de celle-là. La légende biblique, nous l'avons déjà remarqué, a été formée d'éléments divers que la tradition iahvéiste n'a pas fondus dans une parfaite unité. Trois explications de la mort y sont associées, que les mythes chaldéens nous présentent à l'état séparé : l'homme meurt par sa faute, ayant manqué lui-même l'occasion de devenir immortel, c'est l'explication qui correspond au mythe d'Adapa; l'homme meurt par le fait de la femme qui le séduit, c'est l'explication qui correspond au mythe d'Éabani ; l'homme meurt à cause du serpent qui lui a fait perdre la nourriture de vie, c'est l'explication qui correspond au mythe de Gilgamès. Du moment que la tradition faisait rentrer l'une dans l'autre ces explications, qui, dans les mythes primitifs se présentaient isolées et respectivement complètes, tous les rôles devaient être modifiés, sacrifiés en partie, et, nonobstant les transformations et les coupures, empiéter plus ou moins sur l'autre. La première explication est la principale, et elle apparaît encore comme suffisante par elle-même : l'homme meurt parce que Iahvé l'a éloigné du jardin de Dieu et de l'arbre de vie, à cause de sa désobéissance. Les deux autres explications sont subordonnées à la première et deviennent des circonstances accessoires dans le récit de la perdition humaine ; au lieu de causer directement la mort de l'homme, ainsi qu'on le montre dans la légende d'Éabani, la femme l'aide seulement à se perdre en le poussant à désobéir ; et de même le serpent, au lieu de voler à l'homme la recette de l'immortalité, excite seulement la femme à faire ce qui condamnera l'homme à la mort. La troisième explication, artificielle et fantaisiste, double maintenant la seconde ; comme la femme n'est plus que la tentatrice de l'homme, le serpent n'est plus que le tentateur de la femme. A la fin, Iahvé les condamne

tous les trois, comme s'ils étaient également coupables. Dans les mythes primitifs, chacun d'eux apportait à son tour le mot de ce mystère effrayant, la mortalité de l'homme. Il n'est pas nécessaire que le mythe de l'homme et du serpent ait été connu des Israélites avec la légende de Gilgamès ; il est même beaucoup plus vraisemblable que cette histoire ou une histoire analogue leur est parvenue isolément, comme celle d'Adapa et celle du déluge, et que la combinaison s'est faite peu à peu, en même temps que l'élimination des éléments polythéistes et de la forme mythologique.

Avant de suivre Gilgamès à Érek, il convient de définir avec plus de précision le personnage de Sitnapishtim et le rapport que le lieu de son séjour peut avoir avec le paradis terrestre. Sitnapishtim-Atrachasis est le héros du déluge universel et le père ou le fondateur de l'humanité historique, de celle qui existe actuellement sur la terre. En cette qualité, le Noé biblique, père des trois races ou groupes de peuples entre lesquels se répartissent les habitants de la terre, lui correspond, quoique le Noé vigneron vienne d'ailleurs [1]. Mais Noé, père de Sem, Cham et Japhet, se trouve être ainsi un doublet d'Adam, et le vrai père de l'humanité, puisque l'humanité antédiluvienne, celle qu'on pourrait appeler l'humanité adamique, a péri. Il ne faut donc pas s'étonner si la tradition a confondu plus ou moins les deux personnages, et si nous rencontrons dans la légende biblique du premier homme certains traits qui, dans le poème de Gilgamès, s'appliquent à Sitnapishtim. La parole du serpent : « Vous serez comme Dieu [2] », la réflexion de Iahvé, qui n'est pas à prendre comme une ironie, mais pour l'expression d'une volonté réelle et

1. Par son fond, le mythe du déluge n'est pas sans rapport avec la cosmogonie ; mais jusqu'à présent, on n'a pu donner de ce rapport que des explications fort incertaines. Cf. Gunkel, *Genesis*, 70.

2. Gen. III, 5.

motivée : « Voici que l'homme est comme l'un de nous [1], sachant le bien et le mal : et maintenant qu'il n'aille pas tendre la main et prendre aussi de l'arbre de vie [2], pour en manger et vivre toujours [3] », et le fond même du récit jéhoviste qui montre le premier couple dans le jardin de Dieu, près de l'arbre de vie, s'accordent pour les idées aussi bien que pour le style avec le discours de Bel : « Désormais Sitnapishtim et sa femme seront des dieux comme nous » ; et le cadre où ce couple immortel est présenté dans l'épopée chaldéenne est, à beaucoup d'égards, le même que celui d'Éden. Seulement, l'opposition du monothéisme et du polythéisme se manifeste dans une interversion caractéristique. Le poème chaldéen nous montre un homme qui devient dieu, un couple humain qui devient un couple divin, quoique par exception : le récit biblique, pour faire valoir, au fond, la même idée que le poème chaldéen, écarte jusqu'à l'exception, qui est incompatible avec l'unité divine ; il nous montre l'homme courant on ne sait quelle chance indéfinissable d'immortalité, à moitié dieu cependant par la condition de son origine, par la familiarité avec laquelle Iahvé le traite, par le séjour divin où il a été mis, et tombant dans l'état misérable de l'humanité, de la vie réelle, pour avoir eu un instant l'idée d'être égal à Dieu, de se faire Dieu. L'antithèse ne pouvait être mieux réussie, alors même qu'elle aurait été réfléchie et voulue ; on peut se demander si elle ne l'a pas été dans une certaine mesure. Quoi qu'il en soit, cet exemple fait voir comment une légende poly-

1. Iahvé parle aux êtres célestes, aux fils de Dieu ; mais l'influence mythologique n'en est pas moins sensible, puisque ces fils de Dieu semblent être de même nature que Iahvé.

2. Ces paroles sont en rapport avec la distinction des deux arbres au milieu du paradis. Cf. *supr.* p. 218, n. 3.

3. Gen. III, 22. Le discours de Iahvé reste comme suspendu, et peut-être a-t-on retranché quelque chose à la fin. Holzinger, *op. cit.* 37.

théiste peut être retournée de fond en comble pour servir l'idée monothéiste, sans presque rien perdre des traits matériels qui l'ont d'abord constituée. En dépit des apparences, la jalousie que Iahvé témoigne à l'égard de l'homme dans les compléments du récit jéhoviste n'est pas le sentiment qui porte quelquefois les dieux païens à se montrer envieux de la science, du génie ou du bonheur de l'homme, mais cette jalousie divine qui enflamme le dieu d'Israël contre toute prétention contraire à sa prérogative ; Iahvé n'est pas proprement jaloux de l'homme [1] ; il défend sa propre dignité contre un être qui se méconnaît en voulant s'égaler à son Créateur ; la prétention de l'homme à s'élever par lui-même à la science et à l'immortalité, qui sont des attributs de Dieu, est conçue comme un crime de lèse-majesté divine. Sitnapishtim est devenu immortel, sans l'avoir voulu. Dans la légende transformée, l'homme reste mortel pour avoir aspiré à l'immortalité, au lieu de remettre sa destinée aux mains de Dieu. L'interprétation donnée par la tradition biblique à la présence d'un couple immortel dans un séjour divin convenait seulement au premier père de l'humanité, à celui qui était censé avoir engagé l'avenir de toute l'espèce et qui la représentait. C'est surtout dans les additions jéhovistes que l'idée du paradis perdu par le premier homme s'oppose à l'idée du paradis gagné par Sitnapishtim. Le fait n'a rien de surprenant si ces additions appartiennent à la même couche rédactionnelle que le déluge, et si la légende du déluge a été connue ou ravivée au temps de la domination assyrienne.

Mais ce qui est plus extraordinaire, c'est l'espèce de démembrement qui se fait de la légende chaldéenne entre le premier homme, Hénoch et Noé. Le premier homme n'est pas devenu immortel, parce qu'il aurait été dieu et

1. Holzinger, *loc. cit.*

que la condition humaine est d'être mortel. Et nous avons dans Hénoch un homme immortel qui n'est pas dieu. Caprice de la tradition, mais caprice qui n'est pas aussi arbitraire qu'il le paraît. L'auteur jéhoviste ou la tradition qu'il représente ne pouvaient laisser le premier homme dans le séjour de l'immortalité, puisqu'il avait à devenir le père de sa race ; ils ne pouvaient pas davantage y conduire Noé, parce que l'histoire du Noé vigneron et des paroles prononcées sur Sem, Japhet et Canaan ne pouvait se placer convenablement avant le déluge. Hénoch, qui figurait le septième sur la liste des patriarches séthites, a recueilli cette partie de l'héritage d'Atrachasis. On peut soupçonner là quelque combinaison où les chiffres ont influé sur le développement de la tradition, mais qu'il n'est plus possible de reconstituer avec une probabilité suffisante [1]. La notice d'Hénoch est ainsi conçue dans le document élohiste : « Et Hénoch vécut soixante-cinq ans, et il engendra Méthushélach ; et Hénoch vécut [2], après qu'il eut engendré Méthushélach, trois cents ans, et il engendra des fils et des filles ; et tous les jours de Hénoch furent de trois cent soixante-cinq ans ; et Hénoch marchait avec

1. Lenormant (*op. cit.* I, c. vi) a proposé sur le rapport des patriarches antédiluviens de la Genèse avec ceux de Bérose beaucoup d'hypothèses qui sont inutiles à discuter tant que les textes cunéiformes n'auront pas rendu les vrais noms des patriarches chaldéens et fourni l'explication de leur rôle. Au sujet de Hénoch et de Noé, cet auteur conjecture (p. 231, n. 3) que la tradition chaldéenne et la tradition hébraïque auraient compté d'abord sept rois ou sept patriarches avant le déluge, puis que, le nombre ayant été porté à dix, les Chaldéens auraient fait passer au dixième rang le septième roi avec toute son histoire, tandis que les Hébreux auraient laissé une partie de la légende attachée au septième nom, et transporté le reste au dixième. Mais rien ne prouve que le héros du déluge ait jamais été le septième sur la liste des rois mythiques ; et l'ancienne tradition jéhoviste qui compte sept patriarches jusqu'au Lamek caïnite, père de Iabal, Iubal et Tubal, ignore le déluge.

2. C'est par une erreur de copie qu'on trouve en cet endroit ce qui sera dit plus loin : « Et Hénoch marcha avec Dieu. »

Dieu, et il disparut parce que Dieu le prit [1]. » Dieu l'a pris, comme Bel a pris Sitnapishtim pour le transporter à la bouche des fleuves. C'est le même mot qui est employé dans les deux textes [2]. La raison de la translation est différente. On a vu pourquoi Sitnapishtim devient dieu : ce n'est pas pour ses mérites, mais à cause des circonstances ; on peut dire seulement que son protecteur Ea, sans le vouloir autrement, lui a ménagé l'occasion d'être fait immortel par la grâce de Bel. Hénoch ne peut le devenir que par la volonté de Dieu, qu'il sert, et pour lui avoir plu. La formule : « Il marcha avec Dieu », ne peut signifier qu'il fut transféré auprès des dieux, et on ne peut pas l'entendre dans ce sens quand il s'agit de Noé [3]. Mais l'application à Hénoch et à Noé ne laisse pas d'être significative : elle confirme l'hypothèse précédemment émise touchant le partage de la légende chaldéenne entre les deux patriarches. Tous les deux et eux seuls ont marché avec Dieu, c'est-à-dire « conversé avec lui [4] », parce que leur double personnage est issu d'un rôle primitivement unique. Il est même permis de soupçonner que la formule biblique, explication des mots : « Dieu le prit », est sortie de celle-ci, qui est beaucoup plus ancienne, moyennant une légère modification qui atteignait le son et le sens. On avait dit d'abord : « Il (le héros du déluge) fut enlevé par les dieux ». On dit ensuite : « Il conversa avec les dieux (c'est-à-dire les êtres célestes) [5] et il disparut parce que Dieu le prit ». Puis dans la constitution du récit biblique, où Noé ne devait pas dispa-

1. Gen. v, 21-24.
2. לקח, *ilqu*.
3. Hypothèse de Jastrow, *Zeitschrift f. Assyr.* XIII (1899), 299.
4. Ce n'est pas la locution : « marcher devant Iahvé ». « Marcher avec Dieu » ne signifie pas être juste, mais avoir des relations avec la divinité. L'expression n'est pas d'origine monothéiste ; on ne marche pas ainsi de pair à compagnon avec le Dieu unique.
5. Traduction proposée par J. Halévy, *Recherches bibliques*, 605.

raître après le déluge, on maintint la notice complète pour Hénoch, et on ne laissa à Noé que la première partie « Noé conversait avec les êtres célestes » ou « avec Dieu [1] », qui n'a un sens complet que par rapport à la seconde. On remarquera que ces données, dont l'origine mythologique est si sensible, ont été conservées dans le document sacerdotal de l'Hexateuque ; elles sont indispensables dans la notice d'Hénoch pour justifier la brièveté relative de sa carrière ; tout porte à croire néanmoins qu'elles sont dues au narrateur jéhoviste du déluge, et que l'écrivain sacerdotal n'a fait que substituer le nom d'Élohim au nom de Iahvé [2]. Quant au chiffre des années de Hénoch, on peut douter qu'il se soit trouvé dans le récit jéhoviste, car il correspond au nombre des jours de l'année solaire, ce qui établit une correspondance particulière entre la notice de Hénoch et la durée du déluge élohiste ; mais cette correspondance ne vient probablement pas de ce que l'auteur aurait eu conscience du rapport qui existe entre Hénoch et Noé ; l'écrivain sacerdotal attribue trois cent soixante-cinq jours au déluge pour avoir un cycle parfait de jours, et trois cent soixante-cinq ans à Hénoch, pour avoir un cycle parfait d'années, qui, étant plus court que la durée commune des existences patriarcales avant le déluge, s'accorde avec l'idée que Dieu prit Hénoch ; et c'est pourquoi l'hypothèse d'un mythe solaire, acceptée par plusieurs critiques [3], ne paraît pas plus indispensable pour expliquer la durée de la vie de Hénoch que pour expliquer la durée du déluge.

1. Gen. vi, 9.

2. Dans la formule : « Dieu le prit » ; car le rédacteur jéhoviste a peut-être écrit : « Il marchait avec (les) Élohim », c'est-à-dire les êtres célestes. L'assonance des mots לקח « il prit » et הלך, dans התהלך « il marcha », a dû être pour quelque chose dans l'évolution de la légende.

3. A commencer par Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, I, 355 et suiv. Lenormant, *op. cit.* I, 255, identifie Hénoch à Marduk. Cf. Holzinger, *op. cit.* 60.

Le lieu où demeure Sitnapishtim est un séjour divin, un paradis, mais non terrestre, puisqu'il se trouve au delà des eaux de la mort, dans une région que le soleil visite seulement lorsqu'il a quitté l'horizon de ce monde. L'endroit est désigné d'une façon plus précise dans le récit du déluge par les mots : « à la bouche des fleuves », qu'on interprète volontiers comme s'ils signifiaient : « à l'embouchure des fleuves ». Les fleuves en question seraient le Tigre et l'Euphrate ; et le paradis, séjour de Sitnapishtim, serait une île du golfe Persique. Cette localisation ne paraît pas justifiée, puisque le poème présente le séjour des immortels comme situé en dehors du monde proprement terrestre ; et l'on n'a pas le droit d'alléguer que les bords ou les îles du golfe Persique pouvaient être considérés comme le séjour des premiers hommes, ayant été habités par les ancêtres des Chaldéens, car la tradition qui s'exprime dans l'épopée de Gilgamès n'a aucunement en vue le séjour des premiers hommes, mais celui des immortels, ce qui n'est pas la même chose. Sitnapishtim et sa femme, devenus dieux, ont pu être transportés au delà de la mort ; ce n'est pas dans cette région qu'est la patrie de l'humanité. On peut donc supposer que l'indication : « à la bouche des fleuves », qui n'appartient pas à la géographie réelle, ne désigne pas précisément l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate. Distinguer dans la conclusion du discours de Bel une double indication de lieu où seraient visés le séjour de Sitnapishtim, le survivant de Shurippak, à l'embouchure des fleuves, et celui d'Atrachasis, le survivant déifié du déluge universel[1], est risquer une hypothèse purement gratuite. C'est parce que Sitnapishtim devient dieu qu'il faut l'éloigner de la terre

1. Jastrow, *loc. cit.* Cet auteur va jusqu'à supposer dans la légende de Sitnapishtim un rôle de femme analogue à celui de la femme de Lot dans Gen. xix.

des vivants ; on le transportera donc « au loin, à la bouche des fleuves ». Puisque Sitnapishtim est bien loin et qu'on l'appelle même Sitnapishtim « l'Éloigné », sa demeure ne peut pas être à l'extrémité méridionale de la basse Chaldée ou dans une île voisine de la côte ; mais la formule : « à la bouche des fleuves » marque la direction, c'est-à-dire à l'extrême sud, ou sud-est, au delà du golfe Persique, qui est aussi un fleuve [1] dans la langue de Babylone, au delà de l'océan qui environne la terre et qui, dans la géographie des vieilles légendes, se confond plus ou moins avec le golfe Persique [2]. Rien n'oblige à faire intervenir, pour l'explication du mythe chaldéen, les quatre fleuves du paradis terrestre, conception de beaucoup postérieure à la légende de Sitnapishtim-Atrachasis, et à

1. *Nâr Marratu.*

2. Peiser a publié (*Zeitschrift f. Assyr.* IV, 1889, p. 369) un document très instructif à cet égard. On y trouve d'abord un récit fragmentaire où il est question de villes détruites, de temples (?), de dieux perdus au milieu des mers, et de « l'ancien roi Sitnapishtim », qui est probablement le héros du déluge. Il y a ensuite une carte fort curieuse représentant la Chaldée, ou plutôt la terre sous la forme d'un cercle entouré par une bande, également circulaire, qui figure le *nâr Marratu*, c'est-à-dire le golfe Persique, et en même temps le fleuve Océan. Au delà du cercle de l'Océan, sept compartiments dessinés chacun par deux lignes croisées qui partent de la circonférence, représentent des localités mythiques. Un de ces compartiments, au nord-est, est pourvu d'une légende qui paraît signifier : « lieu où Shamash n'est pas vu ». Dans l'intérieur du cercle, en haut, c'est-à-dire au nord, une petite section porte la légende : « montagne » ; ce peut-être la montagne où le bateau de Sitnapishtim est allé s'échouer. Deux lignes parallèles, traversant la carte du haut en bas, représentent le cours de l'Euphrate, qui, au nord, du côté de sa source, communique directement avec l'Océan, près de « la montagne », et à l'autre extrémité, au midi, du côté de son embouchure, par un canal qui le coupe sur la rive droite, et par un bras qui se détache de la rive gauche. Le revers de la tablette, assez mutilé, paraît contenir l'explication des données géographiques. Le récit qui se lit sur le devant de la tablette fait sans doute allusion au déluge, et il doit être aussi en rapport avec la carte qui est dessinée au-dessous.

supposer que l'expression « bouche des fleuves » signifierait quatre fleuves qui se jetaient séparément dans le golfe Persique [1]. On a même chance de fausser, par cette interprétation, le sens de la légende chaldéenne, qui met bien loin le séjour de Sitnapishtim, et celui de la géographie biblique, où le paradis n'est pas à proximité de l'embouchure des quatre fleuves, mais plutôt de leur source commune. La donnée chaldéenne peut servir à expliquer la donnée biblique, mais la réciproque n'est vraie que sous beaucoup de réserves. Puisque le rédacteur jéhoviste met le paradis à la source des fleuves, au lieu de le mettre à l'embouchure, il a pu avoir en vue d'autres fleuves que ceux de la légende d'Atrachasis. Dans celle-ci, les fleuves sont le Tigre et l'Euphrate avec le golfe Persique, et rien ne prouve que l'on ait compté quatre cours d'eau. Dans la Bible, il s'agit de quatre fleuves proprement dits et qui doivent être les quatre plus grands fleuves connus du narrateur.

Voici ce qui a été ajouté dans l'ancien récit jéhoviste pour déterminer l'emplacement d'Éden : « Et un fleuve sort d'Éden pour arroser le jardin ; et de là il se partage en quatre branches [2] : le nom du premier (fleuve) est Pishon, c'est celui qui fait le tour de tout le pays de Chavila, où est l'or, et l'or de ce pays est excellent, là se

1. Delitzsch (*Wo lag das Paradies*, 1881), plaçant le paradis terrestre dans la basse Chaldée, voyait dans le Pishon et le Gichon deux canaux de l'Euphrate. Haupt, Jensen, Jastrow, mettant le paradis dans une île du golfe Persique, supposent que le Pishon et le Gichon ont remplacé le Karun et le Kercha. Mais on suppose très gratuitement que la formule : « à la bouche des fleuves », dans le poème chaldéen, désigne quatre fleuves, et que la tradition biblique des quatre fleuves vient tout entière de Babylone. Cette tradition se fonde sur une idée tout autre du rapport des fleuves avec le paradis; elle peut être un développement de la conception chaldéenne, mais elle ne se confond nullement avec elle.

2. « Quatre chefs ».

trouvent aussi le bdellium et la pierre de *shoham*[1] ; le nom du second fleuve est Gichon, c'est celui qui fait le tour de tout le pays de Cush ; le nom du troisième fleuve est Chiddékel (Tigre), c'est celui qui passe devant Ashshur[2] ; et le quatrième fleuve est le Perat (Euphrate). Et Iahvé prit l'homme et il le déposa dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder[3]. » La dernière phrase de l'interpolation est très importante pour l'intelligence de l'ensemble. Iahvé a pris l'homme comme Bel a pris Sitnapishtim, et comme il est dit dans le document élohiste que Dieu a pris Hénoch ; et Iahvé a déposé l'homme en Éden, comme Bel a installé Sitnapishtim au pays de l'immortalité. Pour le rédacteur jéhoviste, le jardin de Dieu n'appartient pas au continent terrestre ; il est d'une certaine façon, « à la bouche des fleuves », puisqu'il est à leur source[4]; mais la source des fleuves terrestres est le grand fleuve Océan qui entoure la terre ; d'où il suit que le paradis est au delà de l'Océan, ce qui s'accorde avec la donnée du poème chaldéen. La source que l'ancien récit faisait jaillir pour abreuver la surface de la terre, aura été prise pour la source commune de la mer et des fleuves, ce qui répond peut-être à l'idée primitive, bien que le jardin de l'ancienne légende soit situé sur la terre des vivants. Les deux fleuves que l'interpolateur joint au Tigre et à l'Euphrate ne sont pas à chercher dans le voisinage de ces derniers ; ils sont aussi

1. Le bdellium est encore mentionné Nombr. xi, 7, où il est dit que la manne ressemblait au bdellium (בדלח). Ce devait être une gomme aromatique. Plusieurs pensent que ce nom désigne la perle. La pierre de *shoham* est une pierre précieuse, peut-être l'onyx.

2. Désignation vague. On pourrait traduire aussi : « à l'orient d'Ashshur ». Mais le nom propre doit désigner l'Assyrie, qui est à l'est du Tigre, et non l'ancienne ville d'Assur.

3. Gen. ii, 10-15.

4. Il ne paraît pas possible d'attribuer ce sens à la formule assyrienne.

célèbres, mais connus plus vaguement ; la description qu'on en fait montre que l'esprit du lecteur avait besoin d'être fixé sur le lieu de leur parcours, et ce qu'on en raconte fait voir qu'on en parle seulement par ouï-dire. Le Pishon, qui entoure le pays de l'or et des pierres précieuses est le grand fleuve d'Orient ; comme l'Arabie orientale se confond, dans la perspective, avec l'Inde, rien n'empêche de songer à l'Indus [1], et l'on ne doit pas objecter que l'Inde n'était pas connue dans la haute antiquité [2], attendu que cette description des quatre fleuves n'est probablement pas ancienne et qu'elle doit être de beaucoup postérieure au temps de Salomon ; il n'est pas vraisemblable que l'Inde ait été encore totalement ignorée des peuples mésopotamiens et palestiniens à l'époque des Sargonides. Le pays de Cush est l'Éthiopie, plus ou moins associée, dans cette géographie fantaisiste, à l'Arabie occidentale, et l'on peut croire que le Gichon est le Nil dans son cours supérieur [3]. Comment ces quatre fleuves peuvent-ils avoir une source commune ? On remarquera que le texte ne parle pas précisément d'une source commune à quatre fleuves, et qu'il n'invite pas à chercher dans les montagnes d'Arménie un endroit d'où quatre fleuves partiraient dans quatre directions différentes ; il s'agit, et tous les commentateurs de tous les temps l'ont trop oublié, d'un grand cours d'eau qui se partage en quatre sections, espèces de canaux qui sillonnent la terre d'un bout à l'autre ; le cours d'eau en question est le fleuve Océan ; les quatre fleuves particuliers sont supposés tenir à lui par leur source, comme ils aboutissent à lui par leur embouchure [4]. C'est une géogra-

1. Dillmann, *Genesis*[5], 60.
2. Holzinger, *op. cit.* 27.
3. L'interprète grec de Jér. ii, 18, désigne le Nil par le nom de Γηών (Gichon) ; de même, le traducteur d'Eccli. xxiv, 25-27.
4. Cf. *supr.* p. 380, n. 2.

phie d'enfant, mais il faut la prendre pour ce qu'elle est. Le jardin d'Éden, situé au delà du grand cours d'eau d'où procèdent les fleuves de ce monde, est à chercher par delà l'océan qui entoure la terre habitée ; il est dans la même région extraterrestre que le séjour de Sitnapishtein. Et l'on peut conjecturer que c'est la légende chaldéenne du déluge, avec son héros transporté au delà de ce monde, qui a introduit cette façon nouvelle de localiser le jardin d'Éden, qu'une autre tradition, probablement plus ancienne, avait placé sur le continent terrestre et dans la basse Chaldée.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

DANS SAINT AUGUSTIN

I

AVANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE

Quand les pélagiens se virent dénoncés et poursuivis par l'évêque d'Hippone, un de leurs moyens de défense fut de mettre leur redoutable adversaire en opposition avec lui-même [1]. Ils fouillèrent curieusement les livres

1. Ce n'est pas le lieu d'écrire la biographie de saint Augustin. Néanmoins comme cette étude la suppose connue, il est utile de mettre sous les yeux du lecteur les principales dates de la vie du saint docteur jusqu'à son élévation à l'épiscopat. Saint Augustin naquit en 354 à Tagaste, petite ville d'Afrique, située dans la province de Numidie, c'est-à-dire dans ce que nous appelons aujourd'hui la Tunisie. A l'âge de dix-sept ans (371) il fut envoyé par son père à Carthage pour y achever ses études d'éloquence. A peine arrivé dans cette ville il contracta une union irrégulière dont il eut un fils et qu'il ne brisa que quatorze ans plus tard, à Milan (385). Cette union, du reste, selon l'expression de Tillemont (XIII, 14) « le régla dans son dérèglement ». En 373, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron fit sur lui une impression profonde et le remplit de mépris pour les vaines espérances de la terre (*Confess.* III, 4). Il avait alors dix-neuf ans. Il aimait la vertu et désirait vivement s'instruire. Or les manichéens affectaient une grande pureté de vie et prétendaient être en possession de la science. Augustin se laissa duper par eux et, quand il revint à Tagaste (375) pour y enseigner la grammaire, il était engagé dans la secte manichéenne, au grand chagrin de sa mère, Monique, qui pleurait et priait pour sa conversion. Après un court séjour dans sa ville natale il alla enseigner la rhétorique à Carthage où il resta jusqu'en 383. Alors il se rendit à Rome, puis un an après (384), il se fixa à Milan. Pendant son second séjour à Carthage, il s'était aperçu que la prétendue science des manichéens n'était qu'un tissu de rêveries et que la vertu dont ils faisaient parade avait plus d'apparence que de réalité. Cette double constatation lui inspira

qu'avait publiés, avant 411, l'auteur du *De Nuptiis*, en épluchèrent toutes les phrases une à une et annoncèrent triomphalement que l'ardent apôtre du péché originel avait jadis parlé comme eux. Et nous connaissons par saint Augustin lui-même quelques-uns des textes dont Pélage et ses amis se faisaient des armes. C'était l'endroit du *De Genesi contra manichaeos* où on lit qu'aucune nature n'est atteinte par des péchés qui lui sont étrangers et

du mépris pour les gens qu'il avait d'abord admirés. Quand il s'embarqua pour Rome il était virtuellement détaché du manichéisme (il dit à différentes reprises qu'il en sortit au bout de neuf ans, c'est-à-dire en 383); cependant il fréquentait encore leurs réunions pendant son séjour à Rome (voir TILLEMONT, XIII, 46, 48 et 953). Tout en les méprisant il continuait à partager plusieurs de leurs préjugés. Il croyait notamment que c'est une nature étrangère qui pèche en nous; il se représentait Dieu comme une substance étendue; il croyait que les catholiques étaient anthropomorphites; enfin les récits de l'Ancien Testament lui paraissaient contraires à la vertu ou même à la morale (*Confess.* V, 10 et 11). C'étaient là les obstacles qui le retenaient loin de l'Église et ce fut saint Ambroise qui les renversa. Augustin n'eut que peu de rapports personnels avec saint Ambroise (*Confess.* VI, 3 et 11, *non vacat Ambrosio*), mais il allait tous les dimanches écouter ses sermons. Il apprit de l'illustre évêque que les catholiques n'étaient pas des antropomorphites et que les textes choquants de l'Ancien Testament étaient des allégories. Il brisa alors complètement avec le manichéisme (385), et ce fut dans cet état d'esprit que le trouva sa mère qui, après l'avoir suivi à Carthage d'où il était parti sans la prévenir, le rejoignit à Milan. Il se mit alors à lire les livres des platoniciens (néoplatoniciens); cette lecture, en lui apprenant que Dieu était une substance non étendue et que le mal avait sa source dans la volonté, dissipa les deux erreurs qui restaient dans son âme. Restait à recevoir le baptême (il avait reçu le catéchuménat dans son enfance). Monique voulant qu'une fois chrétien il fût irréprochable, s'occupa de le marier tout d'abord, et elle lui trouva un parti avantageux. Augustin renvoya alors la concubine qu'il avait depuis l'âge de dix-sept ans. Mais la personne que sa mère lui réservait ne pouvant, à cause de sa jeunesse, contracter mariage immédiatement, Augustin prit, en l'attendant, une autre concubine. Ce fut ce qui le sauva. Honteux de sa faiblesse et en proie à une grande agitation, il se réfugia dans la lecture des (néo)-platoniciens, étudia les épîtres de saint Paul, se mit en rapports avec Simplicien, vénérable prêtre de Milan qui avait baptisé saint Ambroise, et entr'ouvrit un jour son âme à un pieux ami qui lui fit connaître la

qu'il n'y a pas de mal naturel [1]. C'était également, dans le *De vera Religione*, le passage où il est dit que tout péché est essentiellement un mal volontaire et qu'il n'y a pas de péché là où il n'y a pas de volonté [2]. C'étaient encore deux phrases tirées, l'une des *Acta contra Fortunatum* [3], l'autre du traité *De duabus Animabus* [4] qui, elles aussi, présentaient le péché comme un produit exclusif de la volonté personnelle. C'était enfin l'endroit du *De libero Arbitrio* où on lit que le péché ne peut être imputé qu'à celui qui l'a commis, qui l'a voulu [5].

Saint Augustin opposa la plus énergique protestation aux accusations que les pélagiens dressaient contre lui : « Tu prétends, dit-il quelque part à Julien, que j'ai changé d'opinion, et que, jadis, je pensais comme toi. Ou tu te

vie de saint Antoine, lui parla des solitaires d'Égypte et lui apprit la conversion récente de deux officiers de l'empereur. A la fin de cet entretien Augustin, bouleversé, fondant en larmes, se retira au fond de son jardin et se coucha sous un figuier. Quand il revint il était transformé (août 386). Il quitta alors Milan, se retira à la campagne, à Cassisiacum, avec son fils, sa mère et quelques amis. Au commencement du carême de l'an 387 il rentra à Milan pour prendre place, avec son fils, parmi les *compétents* et, dans la nuit de Pâques, il reçut le baptême des mains de saint Ambroise. Quelques mois après il se disposa à retourner en Afrique. La mort de sa mère, qui arriva dans ces entrefaites, changea ses dispositions; il alla se fixer à Rome. Il y passa à peine un an et en 388, il était à Tagaste. En 391, se trouvant par hasard à Hippone, il fut arrêté par le peuple et conduit de force à l'évêque pour être ordonné prêtre. Quelques années plus tard (fin de 395 ou, plus probablement, de 396) le vieil évêque d'Hippone, Valère, le prit pour coadjuteur et lui conféra l'épiscopat.

1. *Genes. manich.*, II, 43 (écrit en 389) « dicimus nulli naturae nocere peccata nisi sua... nullum malum esse naturale. »

2. *De vera Relig.*, 27 (écrit en 390) « ...ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium. »

3. *Contra Fortunatum*, II, 21 (392) « Ego dico peccatum non esse si non propria voluntate peccetur. »

4. *De duabus animabus*, 12 (391) « ...nusquam scilicet nisi in voluntate esse peccatum. » Voir : *ibid.*, 14 et 15.

5. *De lib. Arb.*, III, 49 « Non est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti : non est ergo cui recte imputetur nisi volenti. »

trompes ou bien tu es trompé. Tu m'imputes des sentiments que je n'ai pas, ou bien tu n'as pas compris (peut-être pour ne l'avoir pas lu) ce que j'ai écrit par le passé. Depuis le commencement de ma conversion, j'ai toujours cru ce que je crois aujourd'hui; à savoir que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde et, par le péché la mort, et qu'ainsi le péché dans lequel tous ont péché, est passé à tous les hommes [1]. » Et, quelques années après cette véhémente réplique, quand l'auteur du *Contra Julianum* écrivit ses *Rétractations* [2], il eut à cœur de justifier les textes incriminés. Il observa que l'élément volontaire ne faisait pas plus défaut au péché originel qu'aux autres péchés puisque la faute contractée par l'enfant qui vient au monde avait sa source dans la volonté d'Adam; et, du même coup, il enleva à ses adversaires la formule du *De vera Religione* [3]. Il observa encore que chaque homme a la même nature qu'Adam; par là se trouvait légitimée la formule du *De Genesi contra manichaeos* [4]. Il expliqua que, dans les endroits où il avait limité la responsabilité de la faute à la personne du coupable, il n'avait eu en vue que les péchés actuels [5]. Il déclara également que le texte où l'existence d'un mal naturel est rejetée visait la nature telle qu'elle est sortie des mains du Créateur [6]. Bref, il se défendit d'avoir jamais méconnu, depuis sa conversion, la souillure héréditaire et il assura que les ennemis du péché originel ne pouvaient tirer de ses écrits de jeunesse aucune phrase qui leur fût favorable.

1. *Contra Jul.*, VI, 39.
2. Les *Rétractations* furent écrites entre 426 et 427; le *contra Jul.* fut commencé en 421.
3. *Retract.*, I, XIII, 5. Voir aussi *ibid.*, I, XV, 2 et 6, qui légitime de la même manière un texte du *De duab. animabus*.
4. *Ibid.*, I, X, 3
5. *Ibid.*, I, XVI, 2.
6. *Ibid.*, I, XV, 6.

Que vaut l'acte d'accusation des pélagiens ? Que vaut la défense de saint Augustin ? Si nous n'avions que les *Rétractations*, nous pourrions difficilement donner à ce problème une solution décisive. D'une part, en effet, quelle impartialité attendre d'adversaires passionnés et haineux ? Mais d'autre part, quel est le plaidoyer, si consciencieux qu'on l'imagine, qui reproduise la vérité dans sa rigoureuse exactitude, et sans lui infliger aucune altération, aucune atténuation ? Les pélagiens peuvent certes être légitimement soupçonnés d'avoir intenté à l'évêque d'Hippone un injuste procès. Mais aussi le saint docteur n'a-t-il pas pu se faire illusion à lui-même et oublier, sur le déclin de la vie, les sentiments qui l'animaient dans sa jeunesse ? Heureusement tous les écrits de saint Augustin, même ceux de ses premières années, nous sont parvenus. Nous avons le *De Genesi ad litteram* qui fut commencé en 401 et qui, en 411, était à peu près achevé [1]. Nous avons le *De catechizandis Rudibus* qui est de l'an 400 ; le livre à Sim-

1. L'utilisation du *De Genesi ad litteram* dans cette étude demande quelques explications. Ce livre n'a été publié qu'en 415, c'est-à-dire plusieurs années après les premiers ouvrages dirigés contre Pélage. Nous en avons la preuve dans la lettre 159, 2 à Evode (écrite en 414) où Augustin déclare qu'il n'a pas encore donné au public son manuscrit. Il ajoute même, ce qui est plus grave, qu'il fait subir à son livre un travail de retouche *ut eos mihi libros, quantum possum congruenter emendatos, jam liceat edere*). Dans ces conditions il semble que le *De Genesi ad litteram* devrait être rejeté parmi les ouvrages qui ont vu le jour dans le cours de la controverse pélagienne. Je me suis décidé néanmoins à le faire entrer ici en ligne de compte parce que *a*) sa première rédaction a dû être achevée vers 410 ou 411 attendu que, au livre XI, 20 (c'est-à-dire presque à la fin de l'ouvrage) le *De Civitate* est présenté comme devant être commencé dans un avenir incertain. Or il fut commencé en 413, et l'année 412 fut absorbée par la composition du *De peccatorum meritis* ainsi que du *De spiritu et littera*. — *b*) La dissertation qu'on lit au livre X sur la condition des enfants, a un caractère archaïque qu'elle n'aurait pas si elle avait été retouchée à partir de 412. Voir surtout les nos 26 et 39 qui témoignent d'une modération et même d'une hésitation à peine compréhensibles après 412

plicienqui est de 397 ; le *De Agone christiano* qui se place en 396 ; le *De Continentia* qui remonte à 395 ; le *De libero Arbitrio* qui fut achevé à cette même date. Nous avons enfin le *De Moribus Ecclesiae* et le *De Genesi contra manichaeos* qui furent écrits avant 390. C'est à ces témoins que nous devons nous adresser si nous voulons avoir des renseignements authentiques sur ce que pensait, dans les premières années qui suivirent son baptême, le futur auteur de l'*Opus imperfectum*. Or, nous apprenons de l'un, que le péché qui habite dans notre chair est la conséquence du péché originel, et que notre état actuel ne répond pas à notre nature primitive [1] ; nous apprenons de l'autre qu'à la suite du premier homme, la race humaine tout entière est devenue en quelque sorte pécheresse et que, comme telle, elle est tombée légitimement sous l'empire du démon [2]. Celui-ci nous enseigne, en se référant au livre de la Sagesse, que Dieu a fait l'homme immortel et que la mort est entrée dans le monde par une femme [3] ; celui-là, que la concupiscence est la peine du péché d'Adam et que dans le plan primitif: elle ne devait pas exister [4]. Ailleurs nous lisons que le corps de l'homme n'était pas corruptible avant de devenir mortel et qu'il est devenu mortel en punition du péché [5] ; ailleurs encore nous voyons que le sacrement du Médiateur efface la peine

1. *Ad Simplic.*, I, 1, 10 et 11 « Illud (malum) est ex poena originalis peccati... Non enim est haec prima natura hominis, sed delicti poena per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura. »

2. *De lib. Arb.*, III, 31 « (Diabolus) omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis... jure aequissimo vindicabat. » *Ibid.*, III, 54 « ... aliter istam (naturam) in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur. »

3. *De Agone*, 24 « ...ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur. »

4. *De Moribus*, I, 35 « Quod peccatum animae (cupiditas) ...in ipsius hominis qui erat in paradiso praevaricatione signatur. »

5. *Catech. rudibus*, 29 « Nec corruptibilia corpora tunc habebant antequam eos mortalitas invaderet poena peccati. »

de la faute originelle [1]. Concluons donc, sans qu'il soit besoin de prolonger cette enquête, qu'à aucun moment de sa vie, depuis sa conversion, saint Augustin n'a soutenu les doctrines chères à Pélage ; qu'il n'a jamais considéré la mort et la concupiscence comme des phénomènes conformes au plan primitif du Créateur, et qu'il a toujours cru à un rejaillissement mystérieux de la faute d'Adam sur sa postérité.

Comment concevait-il ce rejaillissement ? Et d'abord quelle était sa notion de la chute, ou, ce qui revient au même, quelle idée se faisait-il de l'état primitif d'Adam ? Sur ce point les vues du saint docteur se sont modifiées ; elles n'étaient plus aux environs de 406 ce qu'elles étaient en 388 et dans les quinze années qui suivirent. Nous lisons dans le *De Genesi contra Manichaeos* que le précepte « *crescite et multiplicamini* » visait à l'origine, une fécondité purement spirituelle à laquelle le péché a donné plus tard un caractère charnel [2] ; que l'union de l'homme et de la femme n'avait d'abord rien de commun avec la génération des enfants [3], et que les tuniques de peau dont Dieu, d'après le récit de la Genèse, revêtit nos premiers parents coupables, symbolisent la transformation profonde qui affecta alors leurs organismes [4]. Manifestement, quand il écrivit ce livre (388), le jeune converti subissait, par l'entremise de saint Ambroise [5], l'influence d'Origène,

1. *Genes. litt.* X, 25 « Ejus enim sacramento solvitur etiam in infantile aetate originalis poena peccati. »

2. *De Genes. manich.* I, 30 « Licet enim nobis eam etiam spiritaliter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur. — Dans les *Rétractations* I, x, 2, le saint docteur dit de cet endroit : « omnino non approbo ».

3. *Ibid.* et surtout II, 15 : « facta dicitur in adjutorium viri ut copulatione spiritali spiritales fetus ederet, id est bona opera divinae laudis. »

4. II, 32 « donec ventum est ad pelliceas tunicas, id est ad hujus vitae mortalitatem. »

5. Voir *Revue*, t. VI, 1901, p. 15.

et il était convaincu que les corps de nos premiers parents, dans le paradis, étaient d'une nature éthérée. Douze ans plus tard (400), il assignait encore à l'union de l'homme et de la femme, dans le paradis, un caractère spirituel [1]. Et, en 401, à la première page du *De Bono conjugali*, il se demandait par quelle voie le genre humain se serait propagé en dehors de la chute; il ne savait même pas si Adam devait, dans le plan primitif, avoir des enfants [2]. Il était donc, encore à cette époque, sous l'influence origéniste. Toutefois il commençait à s'en dégager. Le *De Bono conjugali* nous présente en effet la condition de nos premiers parents avant leur chute comme un problème auquel aucune solution précise ne saurait être apportée. S'il nous permet d'attribuer à Adam innocent un corps éthéré, il ne nous défend pas non plus d'adopter le sentiment contraire; s'il permet de croire que, dans le plan antérieur au péché, le genre humain se serait propagé par des voies inconnues, ou même qu'il eût été réduit à Adam et à Ève, il ne bannit pas non plus l'hypothèse d'une propagation par voie de génération. Le disciple de saint Ambroise préparait alors son évolution.

Quelques années plus tard, l'évolution était achevée. Dans le sixième livre du *De Genesi ad litteram*, écrit vers

1. *De catechiz. rudibus*, 29 « Fecit illi etiam adjutorium feminam, non ad carnalem concupiscentiam, quandoquidem nec corruptibilia corpora tunc habebant... sed ut haberet et vir gloriam de femina. »

2. *De Bono conjugali*, 2 : « Plures enim de hac re (sur le sens du texte : *crescite et multiplicamini*) sententiae diversaeque extiterunt... sive ergo sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios...; sive ibi multa mystice ac figurate dicta sint... nec data sit homini prolis ista successio nisi posteaquam, causa peccati, futura erat in morte decessio; sive corpus non spiritale illis hominibus, sed primo animale factum erat... Harum sententiarum quae vera sit... quaerere ac disserere longum est. » Il semble bien que si saint Augustin avait eu une opinion ferme sur la question il l'eût fait savoir et ne se serait pas borné à énumérer les interprétations possibles.

406 [1], le problème de la condition du premier homme au paradis est longuement discuté. Et d'abord les diverses raisons, qui peuvent être alléguées pour lui attribuer un corps éthéré, sont exposées, développées et rattachées à des principes qui les rendent spécieuses [2]. Mais le problème a une autre face. Dans l'hypothèse d'un corps éthéré, Adam n'aurait pas eu besoin de manger. Que deviennent alors les fruits dont, au dire de la Genèse, il devait se nourrir? Des allégories. Et les arbres auxquels pendent ces fruits? Encore des allégories [3]. En somme la théorie proposée par Origène et introduite en Occident par saint Ambroise détruit la lettre du récit biblique. Augustin s'insurge contre cette conséquence et ne peut se résoudre à être plus longtemps la dupe de l'exégèse artificielle qu'il acceptait jadis si docilement. Il déclare donc que, pendant son séjour dans le paradis, le premier homme avait un corps *animal*, immortel sans doute, mais uniquement par la grâce du Créateur [4]. Cette première concession à la lettre du récit mosaïque en appelait une autre. Un peu plus loin, l'auteur du *De Genesi ad litteram* enseigne que la femme fut donnée à l'homme pour être son auxiliaire dans la procréation des enfants, que là est

1. Le *De Genesi ad litteram* fut, comme on l'a dit plus haut, commencé en 401 ; en 411 il était à peu près achevé ; le sixième livre a donc dû être écrit aux environs de 406.

2. Voir VI, 30 à 32. *a* A la résurrection nous recouvrerons ce que nous avons perdu. Or, nous aurons alors des corps éthérés (corpus *spiritale*) puisque nous serons égaux aux anges. Donc, dans le paradis, Adam avait un corps éthéré. *b*) L'homme, dans le paradis n'était pas mortel. Or « quomodo non mortalis si corpus animale ? »

3. *Ibid.* VI, 32 « sed si ita est frustra conamur paradisum et illas arbores earumque fructus praeter figuratam significationem prius accipere ad rerum gestarum proprietatem. Quis enim credat jam illius modi cibos, ex arborum pomis, immortalibus et spiritalibus corporibus necessarios esse potuisse ? »

4. *Ibid.* VI, 36 « Mortalis ergo erat condicione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. »

la seule raison qui a déterminé Dieu à la créer, que le mariage avait sa place au paradis terrestre et que le seul élément nouveau ajouté par le péché aux rapports de l'homme et de la femme est la concupiscence [1].

Il est donc démontré que les écrits de saint Augustin antérieurs à la controverse pélagienne présentent deux conceptions successives de la chute. On y trouve également deux conceptions de la souillure originelle. Pour s'en convaincre il suffit de comparer le *De libero Arbitrio* avec le *De Genesi ad litteram* sur la question de l'origine de l'âme. Ce problème philosophique est discuté au troisième livre du Traité du libre arbitre écrit vers 394. Il est soumis à de nouvelles recherches au dixième livre du Commentaire littéral sur la Genèse écrit vers 410. Mais quel contraste entre les deux manières! En 394, le jeune prêtre d'Hippone passe en revue les différentes théories imaginées par les philosophes pour expliquer l'apparition de l'âme dans le corps humain. L'âme vient-elle des parents par la voie de la génération? Vient-elle de Dieu par la voie de la création? Et, dans cette dernière hypothèse, le Créateur lui donne-t-il l'existence au moment même où elle doit être envoyée dans le corps, ou bien a-t-il tiré du néant toutes les âmes à la fois au commencement du monde? Et, de nouveau, dans cette dernière hypothèse les âmes, qui sont en réserve depuis des siècles, choisissent-elles à leur gré l'organisme qu'elles doivent vivifier, ou bien y sont-elles envoyées d'office par Dieu [2]? L'auteur du *De libero Arbitrio*, qui expose ces quatre solutions du difficile problème, a soin de nous avertir qu'il n'exclut aucune d'elles, mais qu'il ne donne non plus la préférence à aucune. Toutes lui pa-

1. Voir IX, 5 « Si autem quaeritur ad quam rem fieri oportuerit hoc adjutorium, nihil aliud probabiliter occurrit quam propter filios procreandos. » Voir encore n. 6, 12, 14, 18.

2. *De lib. Arb.* III, 55 à 58.

raissent soutenables parce que toutes, à son avis, respectent les données de la foi [1]. Or dans le *De Genesi ad litteram*, le saint docteur abandonne la neutralité dont quinze ans auparavant, il ne voulait pas se départir. Il ne reste plus indifférent entre les diverses théories qui se proposent de rendre compte de l'origine de l'âme, il donne nettement la préférence au traducianisme et déclare que l'hypothèse créatianiste (il ne daigne même pas mentionner la théorie de la préexistence) lui paraît inconciliable avec les enseignements de la révélation [2].

D'où vient cette différence d'attitude et d'appréciations? D'où vient qu'ici l'intégrité de la foi est subordonnée à telle manière d'expliquer l'animation du corps humain, tandis que là elle est mise en dehors et au-dessus de toutes les recherches que l'on peut faire sur ce sujet? C'est que l'auteur du Traité du libre arbitre et du Commentaire littéral sur la Genèse, ne se préoccupe de l'origine de l'âme que pour y trouver une solution au problème de la condition humaine et que ce problème s'est, avec les années, transformé dans son esprit. En 394, quand il achevait le *De libero Arbitrio*, saint Augustin savait bien que la faute d'Adam et d'Ève a eu de funestes conséquences pour la famille humaine tout entière, mais il rame-

1. Voir 59 « Harum autem quattuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittuntur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. »

2. *De Genes. litter.* X, à partir du n. 9, Augustin commence par éliminer un certain nombre de textes scripturaires qui, selon lui, s'accommodent aussi bien du créatianisme que du traducianisme et ne peuvent servir à prouver ni l'un ni l'autre. Mais le texte : *in quo omnes peccaverunt*, interprété ou du moins éclairé par le baptême des enfants l'arrête. (N. 18 à 39 en passant n. 30 à 38.) Il conclut (n. 39) que les arguments apportés par l'une et l'autre théorie se feraient à peu près équilibre « nisi eorum sententia qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum praeponderaret. De quibus quid eis responderi possit, nondum mihi interim occurrit. »

nait alors ses conséquences à l'*ignorance*, à *la difficulté de faire le bien* et à la *mort* [1]. C'était ce triple héritage dont il cherchait à justifier l'existence, et, s'il témoignait une égale bienveillance au créatianisme, au traducianisme et aux deux formes qu'on vient de voir de la préexistence, c'est que ces quatre théories lui semblaient également bien concilier les exigences de la justice divine avec la loi sévère qui nous soumet à l'ignorance, à la difficulté de faire le bien et à la mort. Mais en 410, le problème s'est déplacé et en se déplaçant, il s'est aggravé. L'auteur du *De Genesi ad litteram* n'a plus seulement à expliquer comment un Dieu juste peut priver l'homme de toute science, lui rendre la pratique du bien pénible et l'obliger à mourir, il est aux prises avec une autre énigme. Il voit se dresser devant lui la parole de l'apôtre *in quo omnes peccaverunt* qui enseigne que l'âme de l'enfant elle-même est souillée d'un péché et que, par conséquent, elle est vouée à la damnation [2]. Naturellement il repousse avec horreur la pensée que ce péché a été déposé en nous par le Créateur. D'autre part, il ne connaît aucun moyen d'échapper à cette fatale conséquence si l'on admet, avec les créatianistes, que l'âme sort immédiatement des mains de Dieu [3], ou plutôt il sait bien que les défenseurs du créatianisme y échappent sûrement. Mais à quel prix!

1. *De lib. Arbit*, III, 54, 56 « ...istam (naturam) in qua ex illius damnati poena, et mortales et ignari et carni subditi nascimur... Ut autem de illo primo conjugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalite nascamur... summo Deo justissime placuit. » Dans les pages qui suivent il n'est question que de ces trois faits.

2. *Genes. litt.* X, 18 « ... quomodo accipiendum est quod dictum est *in quo omnes peccaverunt*, si non ex Adam etiam anima, sicut caro, propagata est ? » Ici Augustin se fait simple rapporteur de l'objection des traducianistes, mais la suite montre simplement qu'il pense comme eux.

3. *Ibid*, n. 19 « Cavendum est enim ne vel Deus videatur auctor esse peccati si dat animam carni in qua eam peccare necesse sit.

Selon eux, le *in quo omnes peccaverunt* ne doit s'entendre que de la chair. Elle seule est souillée et pécheresse en tant qu'elle dérive d'un père coupable; l'âme qui est envoyée par son Créateur dans cette chair est pure [1]. Et si, au lieu de se laisser dominer par son esclave rebelle, elle la soumet à sa loi, non seulement elle aura conservé sa pureté primitive, elle recevra encore la récompense due à ses mérites [2]. Voilà ce que professent les partisans de la création de l'âme. Mais comment accorder cette doctrine avec la pratique du baptême des enfants? A quoi sert de baptiser ces petits êtres si leur âme est innocente? Incapable de donner à cette question une réponse plausible, Augustin abandonne l'interprétation créatianiste de la souillure originelle. Et alors, en désespoir de cause il cherche un refuge dans le traducianisme; il conclut que toutes les âmes ont participé au péché d'Adam parce qu'elles viennent toutes de notre premier père par la voie de la génération.

Le contraste entre la doctrine du *De libero Arbitrio* et celle du *De Genesi* saute aux yeux. Ce qui suit le rend encore plus sensible. On lit dans le traité du libre arbitre : « Si Dieu a créé une seule âme dont sortent successivement toutes les autres, qui peut dire qu'il n'a pas péché en même temps que le premier homme? Si au contraire les âmes sont créées individuellement à mesure

1. *Genes. litt.* X, 18 « (Cavendum est ne) vel possit esse anima praeter ipsius Christi, cui liberandae a peccato non sit gratia necessaria quia non peccavit in Adam si omnes in eo peccasse secundum carnem tantum quae de illo creata est, non etiam secundum animam dictum est. » Le n. 24 montre que telle est, précisément la théorie des créatianistes « animas quidem corporibus hominum Deum novas singillatim dare ad hoc ut in carne peccati de originali peccato veniente recte vivendo... meritum comparent. »

2. *Ibid.* n. 24. C'est seulement l'homme asservi aux voluptés qui « non tantum secundum carnem, verum etiam secundum spiritum erit Adam. Si autem curaverit (l'honnête homme) erit Adam secundum carnem tantummodo. » Voir encore n. 28.

qu'il en est besoin pour animer les corps..., chacune d'elle peut, avec l'aide du Créateur, surmonter la difficulté qu'elle a de faire le bien et dissiper l'ignorance dans laquelle elle est plongée. Cela étant, cette ignorance et cette difficulté *ne sont pas pour l'âme qui vient au monde la peine d'un péché*, elles sont une excitation au progrès et un début dans la voie de la perfection. » Ce texte va au-devant d'une objection qui se présente assez naturellement à l'esprit. On pourrait être tenté de croire en effet que si, en 394, saint Augustin observait à l'égard de toutes les hypothèses sur l'origine de l'âme une bienveillante neutralité, c'est qu'il n'avait encore aperçu ni l'obstacle que le créatianisme oppose au dogme du péché originel ni l'appui que lui offre le traducianisme. La vérité est que l'auteur du *De libero Arbitrio* était, sur ce sujet aussi exactement informé que l'auteur du *De Genesi ad litteram*. Il savait, — on vient d'en voir la preuve — que, dans l'hypothèse créatianiste, l'âme humaine ne subit même pas « la peine d'un péché » et que le traducianisme seul permet de lui appliquer le texte *in quo omnes peccaverunt*. Il savait déjà, tout aussi bien qu'il le saura en 410, à quelles conséquences on est conduit selon qu'on explique de telle ou telle manière l'apparition de l'âme. Or malgré cela il se défend d'avoir une préférence, et il nous laisse libres de faire notre choix comme nous l'entendrons! D'où cela vient-il, sinon de ce que, à l'époque où il écrivait le *De libero Arbitrio*, le disciple de saint Ambroise en était encore, sur la nature exacte de la souillure originelle, aux vues confuses de son maître, aux vues confuses des docteurs des premiers siècles, et qu'il arriva seulement plus tard à la précision dont témoigne le *De Genesi ad litteram*? Tout au plus doit-on accorder que déjà il entrevoyait la doctrine du péché originel proprement dit, puisqu'elle est tirée du *De libero Arbitrio*, l'exclamation qu'on a lue plus haut : « Qui peut dire qu'il n'a pas

péché dans le premier homme ? » Mais si le tour de phrase lui-même ne suffisait pas à nous avertir que nous sommes ici en présence d'une conjecture, le contexte, lui du moins, ne nous laisserait aucune illusion. Il nous montre que saint Augustin a été amené à cette réflexion par l'examen du traducianisme, c'est-à-dire, d'une théorie qui est contrebalancée par trois autres, et qui, par conséquent, n'est à ses yeux qu'une pure hypothèse.

On peut même aller plus loin et affirmer qu'à cette époque l'hypothèse traducianiste, avec la conséquence théologique à laquelle on vient de la voir associée, occupait une place très restreinte dans son esprit. Écoutons-le, en effet, discuter le problème de la mort et de la souffrance chez les petits enfants. Beaucoup d'hommes : il le sait, se demandent avec anxiété pourquoi Dieu laisse venir à la vie des êtres qui doivent mourir bientôt, pourquoi il les laisse souffrir. Augustin répond d'abord que si Dieu donne la vie à des enfants qui doivent la perdre au bout de quelques jours, c'est qu'il juge que cela convient à la perfection de l'univers [1]. Puis, comprenant que la grosse difficulté vient du sort qui attend ces enfants dans l'autre monde [2], il ajoute : « Soyons sans crainte : il y aura place pour une vie intermédiaire entre la vertu et le péché ; il y aura une sentence intermédiaire entre la récompense et le châtiment [3]. » Et, comme cette obser-

1. *De lib. Arbitr.* III, 66 « Huic autem disputationi objici ab imperitis solet quaedam calumnia de mortibus parvulorum et de quibusdam crucialibus corporis quibus eos saepe videmus affligi... Quibus respondetur : ad universitatis complexum et totius creaturae vel per locos vel per tempora ordinatissimam connexionem, non posse superfluo creari qualemcumque hominem ubi folium arboris nullum superfluo creatur... »

2. *Ibid.* Il met dans la bouche des adversaires l'objection suivante ; « qualis in futuro judicio deputabitur, cui neque inter justos locus est quoniam nihil recte fecit, neque inter malos quoniam nihil peccavit ? »

3. *Ibid.* « Non enim metuendum est ne vita esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia judicis media esse non possit inter praemium atque supplicium. »

vation s'applique aux enfants qui sont morts sans avoir reçu le baptême, le saint docteur qui n'a pas oublié les autres, dit à leur sujet : « On se demande souvent à quoi sert le sacrement de baptême aux enfants qui l'ont reçu et qui, la plupart du temps [1], meurent avant d'être arrivés à l'âge de raison. Je réponds que c'est une croyance pieuse, une croyance qui n'est pas sans fondement, que la foi de ceux qui offrent ces enfants leur est utile [2]. » Voilà pour la mort des enfants; voici maintenant pour leurs souffrances : « Quand les parents voient souffrir leurs petits enfants qui leur sont chers, lisons-nous un peu plus loin, ils en éprouvent une peine qui, dans les desseins de Dieu, est destinée à les purifier. Dès lors, pourquoi les enfants ne souffriraient-ils point, puisque les souffrances, une fois passées, ne sont plus rien pour ceux qui les ont éprouvées, tandis qu'elles ont contribué à rendre meilleurs ceux en vue desquels elles ont été infligées... Du reste, qui sait si les petits enfants dont les souffrances servent à adoucir la dureté ou à exercer la foi de leurs parents, qui sait, dis-je, si ces petits enfants ne recevront pas une compensation pour avoir souffert sans avoir fait aucun bien, il est vrai, mais aussi sans avoir commis aucun péché ? [3] » Ce qui frappe tout d'abord dans ce texte, c'est que saint Augustin ne songe même pas à faire appel au traducianisme. Tout à l'heure il y avait recouru à titre d'hypothèse, alors qu'il essayait de rendre compte de la condition des adultes. Quand il parle des enfants la pensée ne lui vient pas de leur appliquer la solution traducianiste et de poser de nouveau, à

1. *De lib. Arbitr.* III, n. 67 « eo accepto plerumque moriuntur. » Ce qui explique cet endroit c'est qu'on ne donnait le baptême aux enfants que lorsqu'ils étaient dangereusement malades (voir *Revue*, VI (1901), p. 21).

2. « .....qua in re satis pie recteque creditur prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. »

3. *Ibid.* n. 68.

leur sujet, la terrible question : « Qui peut dire qu'il n'a pas péché en même temps que le premier homme ? » Il prend leur innocence pour point de départ assuré ; il ne sort pas du point de vue créatianiste. Mais à cette première observation s'en ajoute une autre. Quelle est la condition des enfants qui meurent avant l'usage de la raison. Le disciple de saint Ambroise exprime l'espoir que, s'ils sont baptisés, ils ont le sort des chrétiens vertueux, et il nous assure que, dans le cas contraire, s'ils ne participent pas au bonheur des chrétiens, ils sont du moins à l'abri de la souffrance. Or en 410, il enseigne que les enfants qui meurent privés du baptême sont damnés [1], et ses derniers ouvrages nous apprendront que cette damnation n'était pas pour lui, un vain mot. On mesure maintenant la distance qui sépare le *De libero Arbitrio* du *De Genesi ad litteram* et le chemin qu'a fait Augustin pour aller de l'un à l'autre.

On pourrait objecter ici que l'auteur du Traité du libre arbitre a composé une douzaine d'autres livres avant d'être évêque et que, pour savoir exactement où en étaient alors ses idées sur la souillure originelle, on doit interroger toutes ses œuvres de jeunesse et non s'attacher à une seule sans tenir compte des autres. La réponse est facile. Dans les pages qui précèdent on a cherché la doctrine du jeune prêtre d'Hippone, exclusivement dans le *De libero Arbitrio* parce que, de tous les ouvrages antérieurs à l'épiscopat de saint Augustin, ce livre est le seul où le problème de la condition de l'âme humaine, à son entrée dans le monde, soit directement abordé et sérieusement

1. *De Genesi ad litt.* X, 19 « ...unde quomodo possit juste ire in condemnationem... ? (Voir plus haut, p. 397, n. 1). Noter également la solution que le *De libero Arb.* donne au problème de la souffrance chez les enfants. Le *De Genesi ad litt.* n'offre, il est vrai, sur ce point aucun terme de comparaison, mais nous en trouverons un plus loin dans les livres composés au cours de la controverse pélagienne.

discuté. Les autres livres de cette époque n'y font que de rapides allusions. D'ailleurs ces allusions elles-mêmes ne confirment que trop les conclusions qu'on vient de lire. Car enfin, si les pélagiens prétendaient indûment retrouver leurs doctrines dans le *De vera Religione*, dans le *De Genesi contra manichaeos* et dans trois ou quatre autres écrits du même temps, il faut bien reconnaître aussi que saint Augustin ne leur a opposé qu'une réponse incomplète. Son système de défense, on s'en souvient [1], consiste à dire que, dans les endroits incriminés par ses adversaires, ou bien il parle exclusivement des péchés actuels, ou bien il se sert d'expressions qui peuvent, à la rigueur être conciliées avec le dogme du péché originel. Si les pélagiens avaient pu lire les *Rétractations*, ils auraient sans doute répondu au grand docteur que, là où il affirmait avoir eu uniquement en vue les péchés actuels, il devait précisément accorder une mention au péche héréditaire, et que, pour ménager une place à ce même péché dans les autres endroits il lui fallait user d'interprétations plus bénignes que littérales. Mais, sans entrer dans ce débat, acceptons de confiance les explications qui nous sont présentées. Que prouvent-elles? Leur portée est purement négative. Elles montrent que les textes dénoncés par les pélagiens ne contiennent rien d'opposé à la croyance au péché originel proprement dit, elles ne montrent pas que cette croyance y est attestée, enseignée. Qu'on lise tous les livres écrits avant ou même quelque temps après 395, qu'on les parcoure dans tous les sens, on pourra y relever des traces d'incertitudes et de tâtonnements [2], on n'y

1. Voir plus haut p. 388.

2. Noter à ce point de vue l'endroit du *De Moribus Ecclesiae* (I, 40) où, parlant du corps humain, saint Augustin dit qu'il est « homini gravissimum vinculum, justissimis Dei legibus, *propter antiquum peccatum quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intellegendum secretius* ». Quelques théologiens (voir notamment Hurter, II, n. 376) citent

trouvera rien qui contredise la doctrine du *De libero Arbitrio*, rien surtout qui soit comparable aux assertions que nous lisons dans le *De Genesi ad litteram*. Et il reste vrai que, pendant les premières années qui suivirent sa conversion et même son élévation au sacerdoce, saint Augustin ne dépassa pas, en ce qui concerne la nature du péché originel, la doctrine de Tertullien, de saint Ambroise et des Pères grecs.

A quelle date la dépassa-t-il ? A quelle époque de sa vie eut lieu cette évolution dont le *De Genesi ad litteram* nous a présenté la trace irrécusable ? C'est aux textes à décider cette question. Dans le *De Actis cum Felice*, qui fut écrit en 404, le genre humain est appelé une *massa peccati* et, comme tel, il est voué à la malédiction [1]. Cette expression et d'autres du même genre sont en opposition manifeste avec le langage du *De libero Arbitrio* et prouvent qu'en 404, saint Augustin avait abandonné ses idées d'autrefois. On peut démontrer sans peine qu'il les avait abandonnées plus tôt. On lit, en effet, dans le livre des *Quatre-vingt-trois questions* que « notre nature a péché dans le paradis », que le genre humain est une *massa luti*, laquelle est elle-même une *massa peccati*, et que « nous n'avons droit à rien autre chose qu'à la damnation éternelle [2] ».

ce texte pour prouver par l'autorité du saint docteur que la nature du péché originel est mystérieuse. On doit reconnaître qu'ici Augustin ne sait quel a été au juste le contre-coup de la faute d'Adam sur l'humanité. Mais il ne faut pas non plus oublier que le *De Moribus Ecclesiae* a été écrit en 388 et qu'il est antérieur à tous les écrits qui ont été mentionnés dans les pages précédentes.

1. *De actis cum Felice manichaeo* (II, 11) « Quia enim Adam peccaverat, et omnis illa massa et propago peccati maledicta erat. » Voir *ibid*, II, 8 : « Manifestum est hoc venisse de traduce primi peccati Adam. » Dans la lettre à Boniface, écrite en 408 (Ep. 98, I) le péché originel est affirmé et expliqué par la doctrine traducianiste.

2. *De* 83 *quaestionibus*, *quaest.* 68, 3 « Ex quo ergo in paradiso natura nostra peccavit... non secundum spiritum sed secundum carnem mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus,

De son côté le livre à *Simplicien* termine une longue étude sur la prédestination par la conclusion suivante : « Le genre humain est une *massa peccati* qui doit à la justice divine un supplice que celle-ci peut exiger ou remettre sans se rendre coupable d'iniquité [1]. » Le livre à Simplicien a été écrit en 397, et c'est aussi vers le même temps que se place l'endroit des Quatre-vingt-trois questions qui vient d'être rapporté [2]. Deux ans auparavant (395), le jeune prêtre d'Hippone achevait le *De libero Arbitrio* qui nous avait si peu préparés à la *massa peccati* vouée au supplice de l'enfer. C'est donc dans l'une des années 396 ou 397 qu'il faut chercher la ligne de partage entre les deux versants de la pensée de saint Augustin ; c'est dans l'une de ces deux années que l'auteur du *De libero Arbitrio* entra dans la voie qui devait rester celle des trente-deux dernières années de sa vie.

Recueillons maintenant les renseignements que le saint docteur nous donne sur la marche de ses idées. Il avoue, dans ses *Rétractations*, qu'à l'époque où il composa son *Commentaire sur l'épître aux Romains*, c'est-à-dire en 394, il considérait la grâce comme un salaire et ignorait qu'elle est un don gratuit [3]. Dans le *De praedestinatione sanctorum*, il renouvelle et précise cet aveu. Parlant, en effet, de ses premières années, il dit : « Je me représentais la foi, non comme un don de Dieu, mais comme un

quod est massa peccati. Cum ergo meritum peccando amiserimus..... nihil aliud peccantibus nisi aeterna damnatio debeatur. »

1. *De diversis quaest. ad Simplic.* I, quaest. 2, 16. Voir *ibid.* n. 20 « Tunc facta est una massa omnium veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis. »

2. Saint Augustin nous dit (*Retract.* I, 26) que les réponses aux questions qui composent ce livre s'échelonnent à partir de sa conversion, mais que le recueil est postérieur à son épiscopat : « Jussi eas jam episcopus colligi ».

3. *Retract.* I, 23, 2 « Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae. »

acte nous appartenant en propre, et nous permettant d'obtenir de Dieu les dons nécessaires pour vivre selon les règles de la tempérance, de la piété et de la justice. Cette erreur se trouve *dans plusieurs opuscules antérieurs à mon épiscopat*..... Ce fut lorsque j'écrivais à Simplicien que Dieu me révéla la prédestination et qu'il me tira de mon erreur [1]. » Ces deux textes ont une importance qu'il est inutile de faire ressortir. Mais le dernier est particulièrement précieux pour nous à cause de l'induction qu'il autorise. Il nous apprend que saint Augustin ne connut la gratuité de la grâce qu'au commencement de son épiscopat, exactement, au moment où il écrivait le livre à Simplicien. Or, ici, un rapprochement s'impose. Le livre à Simplicien où la doctrine de la grâce gratuite fait son apparition [2] est le même où la *massa peccati* se montre pour la première fois ; où la transmission du péché d'Adam est, pour la première fois, nettement affirmée. Il y a là une coïncidence qui ne saurait être fortuite. Saint Augustin n'a pu manquer d'apercevoir le lien intime qui rattachait la gratuité de la grâce à la *massa peccati* ; et c'est de l'une qu'il est allé à l'autre. Laquelle de ces deux doctrines s'est présentée la première à son esprit? Il ne nous le dit pas. Il se borne à mentionner ce qu'il appelle la *révélation* dont il fut favorisé au sujet de la grâce ; quant au progrès qui se fit dans son esprit sur la question de la chute, nous ne le connaissons que par la confrontation de ses écrits. On peut donc admettre que l'auteur du *De libero Arbitrio* fut amené à la *massa peccati* par la prédestination, et qu'il renonça à ses premières idées le jour où il reconnut qu'elles étaient inconciliables avec la gratuité de la grâce. On peut aussi renverser ce rapport et supposer que l'ancien disciple des manichéens se

1. *De Praed. sanct.* 7 et 8. Voir *Revue*, V (1900), 392.

2. Elle ne se montre qu'après de longues hésitations que saint Augustin avoue (*Retract.* II, 1).

représenta le genre humain comme une *massa peccati* vouée au mal, incapable par là-même d'acquérir aucun mérite et dont une petite portion ne pouvait être arrachée à l'enfer que par une grâce gratuite. Chacune de ces deux hypothèses reste une conjecture que l'on ne peut faire prévaloir par aucun texte [1].

Quoi qu'il en soit, quand la controverse pélagienne éclata, saint Augustin était depuis longtemps armé pour le combat. Voyons comment il sut attaquer l'ennemi et se défendre de ses coups.

II

PENDANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE : LA DÉMONSTRATION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Contre des adversaires qui rejetaient le péché originel, il fallait, avant tout, en établir l'existence. Augustin se mit, dès le début, à la tâche. Mais comme les pélagiens n'étaient jamais convaincus, il se vit obligé de recommencer sa démonstration jusqu'à la fin de sa vie. Quatre arguments principaux composaient son arsenal. Deux d'entre eux avaient leur point de départ dans l'Écriture et étaient empruntés : l'un au célèbre texte de saint Paul : *per unum hominem.....* ; l'autre au texte de saint Jean : *nisi quis renatus fuerit.....* Les rites usités dans le baptême des enfants fournissaient une troisième preuve. La quatrième se rattachait au spectacle des misères auxquelles ces mêmes enfants sont condamnés à leur entrée dans le monde [2].

1. Le saint docteur nous dit, il est vrai (*De Praed.* 8), que ce fut le texte de l'épître aux Romains : *Quid habes quod non accepisti*, qui l'éclaira; mais la question est de savoir s'il n'était pas préalablement disposé à l'entendre dans le sens qu'il lui donna alors.

2. Paul, *Rom.* V, 12; Jn, *Ev.*, III, 5. Il utilisa aussi le psaume L et Job XIV, mais plus rarement; voir par ex. : *Serm.* CLXX, 2 et 4.

Le texte de saint Paul contenait, aux yeux d'Augustin, la formule nette et évidente du dogme du péché originel. Aussi, quand les pélagiens essayèrent de donner aux paroles de l'apôtre une interprétation qui en ruinait la portée, ils firent sur l'évêque d'Hippone l'effet de gens qui mettent un voile devant la lumière pour ne pas la voir. « Est-il un seul homme, dit-il dans un sermon, qui ne comprenne ces paroles ? En est-il un seul qui ait besoin de se les faire expliquer ? Et pourtant, selon eux, l'apôtre aurait simplement voulu dire qu'Adam a péché le premier et que ceux qui ont péché dans la suite, n'ont été que ses imitateurs. Qu'est-ce que cela sinon envelopper la lumière de ténèbres [1]. » Cependant, si évident que fût le passage de l'épître aux Romains, il fallait bien suivre les adversaires sur leur terrain et discuter avec eux pour les réfuter.

Dès l'année 412, Augustin apprit par un de ses amis que, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, Pélage avait fait d'Adam le simple introducteur du péché dans le monde et avait interprété dans ce sens le texte de l'apôtre. Immédiatement il lui opposa deux arguments. Le premier consistait à objecter que si saint Paul avait eu seulement en vue le péché qui a servi de modèle au genre humain, il aurait dû mentionner le diable et non Adam, puisque le premier péché a été commis par le diable. « C'est d'un péché de propagation, dit-il, et non d'un péché d'imitation que veut parler l'apôtre, car s'il avait voulu parler d'un péché d'imitation, il aurait dit que le péché est entré dans le monde par le diable [2]. »

Cet argument avait pour point de départ l'expression : *per unum hominem*. Augustin en tira un second de la formule : *in quo omnes peccaverunt*. Selon lui, cet *in quo*

1. *Serm.* CCXCIV, 15.

2. *De peccatorum meritis*, I, 10 « Hoc propagationis est, non imitationis; nam si imitationis, per diabolum diceret. » Voir encore : *De nuptiis*, II, 45.

désignait, ou bien le péché d'Adam, ou bien Adam lui-même. Dans le premier cas la faute du premier homme était devenue la nôtre et nous avait souillés : dans le second cas, nous étions devenus tous pécheurs en Adam. En toute hypothèse, la fin du texte de saint Paul enseignait le péché originel avec toute la netteté désirable. « Quelle précision, s'écrie l'adversaire de Pélage, quelle exactitude, quelle clarté dans ces mots : *in quo omnes peccaverunt* [1] ! »

Toute sa vie, Augustin garda fidèlement la position qu'il avait prise dès 412 à l'égard de la formule : *per unum hominem*. Quelques années avant de mourir, il disait à Julien dans l'*Opus imperfectum* : « Qui ne se moquerait de toi, quand tu prétends nous faire croire que, dans le texte *per unum hominem*, l'apôtre a en vue, non la génération, mais l'exemple du péché ? Cet exemple est entré dans le monde par celui qui n'a point eu de modèle et qui, par conséquent, a péché le premier. Or, quel est le chrétien qui ignore que celui-là ce n'est pas Adam, mais le diable ? [2] »

La fin du texte de saint Paul créa plus d'embarras au saint docteur. En 412, il inclinait à rapporter *in quo* au péché d'Adam, ce qui lui donnait la traduction suivante : « Le péché est entré dans le monde par un homme ; la mort est entrée par le péché. Ainsi a passé dans tous les hommes le *péché dans lequel* tous ont péché [3]. » Quelques années plus tard, il s'aperçut que dans le grec, le mot qui désigne le péché [4] est du féminin, tandis que le relatif correspondant à *in quo* est d'un genre différent. Il dut donc renoncer à faire dire à saint Paul que tous les hommes ont péché dans le péché d'Adam. Cela ne tirait pas à con-

1. *De peccat. meritis*, I, 11.
2. *Opus imperf.* II, 47. Voir encore : *ibid.* II, 50, 52, 56 ; III, 85.
3. *De peccat. meritis*, I, 11.
4. Ἡ ἁμαρτία.

séquence. Puisque *in quo* ne désignait pas le péché d'Adam, il désignait Adam lui-même[1]. Cette interprétation était aussi favorable que la première au dogme du péché originel. D'ailleurs, elle était bien solide puisque l'Ambrosiastre l'avait adoptée[2]; Augustin était donc tranquille.

Mais Julien ne le laissa pas en repos. Tout d'abord il lui livra un combat heureux sur l'endroit du texte scripturaire qui précède *in quo* et où il est question de ce qui a passé à tous les hommes. Augustin lisait dans son manuscrit : *et ita in omnes homines pertransiit*[3], ce qui signifiait, selon lui, que le *péché* a passé à tous les hommes. Son adversaire lui reprocha de donner à *pertransiit* un sujet qui ne lui appartenait pas. « Ce que l'apôtre des nations, dit-il, enseigne avoir passé aux hommes, ce n'est pas le péché, c'est la mort[4]. » L'évêque d'Hippone reconnut que l'observation de Julien était, sinon certaine, au moins vraisemblable. Il eut soin, du reste, de lui enlever toute portée en ajoutant que, dans la

1. *Ad. Bonifac.* IV, 7. « Quod si propterea non potest illis verbis apostoli peccatum intellegi in quo omnes peccaverunt, quia in graeco unde translata est epistola, peccatum feminino genere positum est, restat ut in illo primo homine peccasse omnes intelligantur. »

2. *Ibid.* « Nam et sic sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est... ait enim *in quo*, id est, *in Adam* omnes peccaverunt... » Saint Augustin attribuait alors à saint Hilaire les commentaires sur saint Paul dont l'auteur inconnu est appelé aujourd'hui l'Ambrosiastre. Il reconnut sans doute plus tard son erreur, car il ne cita plus dans la suite ces commentaires. [Sur l'auteur probable connu sous ce nom, cf. *Revue*, IV (1899), 97. *Réd.*]

3. *De peccat. meritis*, I, 10 ; III, 19 ; *Opus imp.* II, 47 ; *De Nuptiis*, II, 45 ; *Ad Bonif.*, IV, 7 ; et passim. On sait que le texte dit : « in omnes homines *mors* (ὁ θάνατος) pertransiit. »

4. *Opus imperf.* II, 63. Notons toutefois que Julien reproche à saint Augustin, non pas d'interpoler le texte, mais seulement de le mal interpréter. Lui aussi lit : « et ita in omnes homines pertransiit. » Ce qui ne laisse pas de surprendre, attendu que Pélage connaissait la leçon actuelle : « *mors* pertransiit » (voir son commentaire sur l'épître aux Romains à la suite des œuvres de saint Jérôme).

pensée de l'apôtre, la mort et le péché avaient passé tous deux dans les hommes [1].

Il ne fut pas aussi conciliant sur un autre point. Julien voyait dans *in quo* une particule causative. Augustin, pour qui cette formule constituait une des forteresses du péché originel, lui répondit avec indignation : « Tu as inventé une interprétation qui en fausse le sens. Tu prétends qu'ils doivent être traduits ainsi : *parce que* tous ont péché [2]. » L'exégèse moderne n'a pas ratifié le verdict du saint docteur. On s'accorde aujourd'hui en effet à reconnaître que saint Paul motive ici par l'universalité du péché l'universalité de la mort et que la fin de son texte doit être traduite de cette manière : *la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché* [3]. Cette inter-

1. *Opus imperf.* : « Transiit ergo cum morte peccatum. »
2. *Contra Julianum*, VI, 75.
3. Voir *Revue*, V, [1900] p. 506, note. A la fin du XVIIe siècle, Richard Simon prit la défense de la traduction : *parce que tous ont péché*. Bossuet répondit (*Défense de la tradition*... VII, 16) : « Qu'il apprenne donc que, sans prétendre en aucune sorte que les sentiments de saint Augustin soient une décision de foi, on peut bien dire que l'interprétation qu'il a rejetée, celle qui met *quatenus* pour *in quo*, était *nouvelle* et *fausse*; *nouvelle*, parce qu'elle était contraire à toutes les versions dont l'Église se servait : *nouvelle* encore parce que tous les Pères latins qui sont les seuls qu'il faut consulter sur une version latine, avaient constamment traduit *in quo*, comme tout le monde en est d'accord; mais *fausse* de plus, parce que sans parler encore de la suite du discours de l'apôtre qui détermine manifestement à l'explication de saint Augustin, il est certain, de l'aveu de M. Simon, qu'elle ôtait à la preuve de l'Église contre les pélagiens ce qu'elle avait de plus fort et de principal, quoique d'ailleurs cette preuve soit celle de quatre conciles d'une autorité infaillible. Quand le sentiment de saint Augustin est soutenu de cette sorte, sans en faire la règle de la foi, on peut bien dire qu'il n'y a que les hérétiques ou leurs adhérents qui s'y opposent. » Voici maintenant ce qu'on lit dans le *Compendium* du jésuite Hurter (II [9], n 362, fin) « Dictio ἐφ ᾧ *in quo*, juxta leges sanae interpretationis, incolumi manente dogmate catholico de peccato originali reddi potest *eo quod*... Neque obstat communis interpretandi ratio patrum, quae magis respicit ipsum dogma de peccato originali quam explicationem grammaticam singulorum incisorum. »

prétation s'appuie en partie, sur des considérations philologiques qu'Augustin n'était pas en état de faire. Mais elle a également pour elle des raisons d'ordre logique qui ne demandent, pour être aperçues, que de l'impartialité. Si *in quo* est un pronom relatif, il faut nécessairement lui trouver un antécédent. Quel est-il? Est-ce le péché? Augustin a dû reconnaître lui-même que la syntaxe s'oppose à cette hypothèse. Est-ce Adam? Mais il est en tête de la phrase à la fin de laquelle se trouve *in quo*, et il a deux substantifs à l'en séparer! Au lieu de s'obstiner à maintenir à *in quo* un sens relatif condamné par les lois du langage, le saint docteur eût mieux fait de céder, cette fois encore à son adversaire, et de lui abandonner la particule en litige. Pour reprendre dans le domaine de la théologie le terrain perdu dans le domaine de la syntaxe, il lui aurait suffi de remarquer, comme le font les théologiens modernes, que la traduction de Julien maintient le péché originel puisqu'elle autorise l'inférence de la mort au péché et que les enfants eux-mêmes n'échappent pas à la mort.

On lit dans le *De peccatorum meritis* : « Quand même les paroles de l'apôtre : *per unum hominem...*, auraient quelque chose d'ambigu et pourraient être entendues dans un sens autre que celui que je propose, du moins il faudrait convenir qu'il n'y a aucune obscurité dans le texte : *Nisi quis renatus fuerit... non potest introire in regnum caelorum* [1]. » Augustin semble donc, ici du moins attacher plus d'importance au texte de saint Jean qu'à celui de saint Paul. En tout cas, il cita souvent la parole du Sauveur : *nisi quis renatus fuerit.....* Mais ce n'est pas sans peine qu'il réussit à s'en faire un auxiliaire. Les hérétiques, en effet, n'avaient-ils pas entrepris de la confisquer à leur profit? « La question qui nous divise, lisons-

1. *De peccat. meritis*, III, 8.

nous dans un sermon, n'est pas de savoir s'il faut baptiser les enfants, mais *pourquoi* il faut les baptiser... Nous disons que les enfants ne peuvent obtenir le salut et la vie éternelle que par le baptême. Eux, au contraire, ils disent que le baptême est destiné à procurer aux enfants, non le salut et la vie éternelle, mais le royaume des cieux [1]. » Ce passage nous met sous les yeux la thèse des pélagiens. Selon eux, l'enfant mort sans baptême obtenait en partage la vie éternelle, c'est-à-dire le salut, mais il était privé du royaume des cieux ; seuls, ceux qui mouraient avec le sacrement de la régénération étaient admis à entrer dans ce royaume où les attendait un bonheur inconnu aux habitants de la vie éternelle. Le baptême procurait donc aux enfants un avantage immense, et, à ce titre, il leur était nécessaire. Mais son rôle ne consistait pas à épargner un supplice ou à effacer une souillure, il consistait seulement à garantir une félicité supérieure. L'enfant qui mourait sans lui, était appelé à jouir d'un certain bonheur ; l'enfant qui mourait avec lui était assuré d'un bonheur incomparablement plus excellent. Bien que nécessaire, le baptême ne supposait donc pas de faute, il ne prouvait pas l'existence d'un péché originel.

Comme on le voit, les pélagiens prétendaient bien être en règle avec le texte de saint Jean. Pour leur opposer utilement ce passage, il fallait avant tout supprimer la distinction qu'ils établissaient entre le royaume des cieux et la vie éternelle. Augustin se mit immédiatement à l'œuvre. Dès l'année 413 il disait dans un sermon : « C'est une chose inouïe dans l'Église que cette distinction imaginée entre le royaume des cieux et la vie éternelle, entre le salut et le royaume de Dieu [2]..... L'Évangile nous dit

1. *Serm.*, CCXCIV, 2.

2. On a vu plus haut (p. 399, n. 3) que saint Augustin avait fait lui-même la distinction dans le *De libero Arbitrio*.

que, quand le Seigneur viendra juger les vivants et les morts, il fera deux groupes qu'il placera, l'un à droite, l'autre à gauche..... Il n'y a pas de groupe intermédiaire où vous puissiez placer les enfants.... Quiconque ne sera pas à droite sera à gauche, et par conséquent, quiconque ne sera pas dans le royaume des cieux, sera dans le feu éternel. Comment après cela soutenir que celui qui n'aura pas reçu le baptême ira dans la vie éternelle? Il ne sera certainement pas à droite, c'est-à-dire dans le royaume. Voulez-vous considérer le feu comme la vie éternelle[1]? »

Dans cet endroit, Augustin établit l'identité de la vie éternelle et du royaume des cieux au moyen du discours eschatologique. Ailleurs, il fait appel dans ce but, au texte où le Sauveur déclare que quiconque ne mange pas la chair du Fils de l'homme, n'aura pas la vie. Il dit dans le *De peccatorum meritis* : « Les pélagiens attribuent aux enfants non baptisés la vie éternelle à cause de leur innocence, et ils les excluent du royaume des cieux parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême..... Écoutons donc le Seigneur, disant, non en parlant du baptême, mais en parlant du sacrement de sa sainte table que reçoivent ceux-là seulement qui sont baptisés : *Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang vous n'aurez pas la vie en vous*. Que veut-on de plus? Que répondre à ces paroles à moins de s'obstiner contre l'évidence de la vérité? Dira-t-on que cette loi n'atteint pas les enfants et qu'ils pourront avoir la vie sans participer à son corps et à son sang, sous prétexte que le Seigneur, qui emploie la seconde personne, s'adresse seulement à ceux qui peuvent le comprendre, ce dont les enfants sont incapables[2]? » Le saint docteur observe que, si on veut limiter la portée des paroles du Christ à ses auditeurs, on exclut toute la

1. *Serm.* CCXCIV, 3.
2. *De peccat. merit.* I, 26.

postérité. Il conclut que les enfants eux-mêmes ne peuvent avoir la vie éternelle qu'autant qu'ils participent au corps du Sauveur. Il ajoute naturellement que si l'Eucharistie est nécessaire pour la vie éternelle, le baptême l'est à plus forte raison et que, par conséquent, la distinction imaginée par les pélagiens entre le royaume des cieux et la vie éternelle est vaine.

Dans l'esprit d'Augustin, cette argumentation, qu'il recommence plusieurs fois [1], n'est qu'un moyen pour arriver à un but ultérieur, qui est de constater le péché dans l'âme des enfants. Les pélagiens qui, sous le nom de *vie éternelle*, promettaient un bonheur naturel aux enfants morts sans baptême, pouvaient, avec une certaine logique, se bercer de l'espoir que ces enfants étaient innocents. Mais comment nier la présence du péché dans leur âme, quand on admet que, privés du baptême, ils sont destinés à l'enfer? Toute peine suppose une faute. Un Dieu juste ne peut châtier des innocents. Si donc les enfants morts sans le sacrement de la régénération, sont punis — et ils sont certainement punis puisque, exclus du royaume des cieux, ils ne peuvent être reçus que dans l'enfer — on doit conclure qu'ils ne sont pas innocents, qu'ils ont l'âme souillée d'un péché originel. Le saint docteur tire lui-même cette conclusion : « Puisque tant de témoignages divins, dit-il, s'accordent à enseigner qu'il n'y a ni salut ni vie éternelle en dehors du baptême ainsi que du corps et du sang du Seigneur, c'est en vain qu'on promet cette vie éternelle aux petits enfants. Or, le péché seul peut

1. Voir *Ad. Bonifac.* I, 40 « Nec illud cogitatis eos vitam habere non posse qui fuerint expertes corporis et sanguinis Christi » ; *Opus imp.* II, 117 « ...parvuli nulla sua, nulla plerumque etiam suorum culpa, sine baptismate mortui..... ad Dei regnum non admittantur, nec inter vasa facta in honorem sicut alii parvuli baptizati ; sed inter vasa facta in contumeliam, *quia nullum est tertium genus Vasorum*..., deputentur. »

écarter l'homme du salut et de la vie éternelle. Il suit donc de là que ces sacrements enlèvent aux petits enfants une souillure de péché, une souillure dont il est écrit que personne n'est pur, pas même celui qui n'a qu'un jour [1]. » C'est par ce circuit que le texte *nisi quis renatus fuerit* conduisait le docteur d'Hippone au péché originel.

Nous venons de dire que les pélagiens pouvaient, avec une certaine logique, défendre l'innocence des petits enfants. Augustin ne l'entend pas ainsi. Sans doute il est convaincu que la distinction inventée par ses adversaires, entre la vie éternelle et le royaume des cieux, est vaine, et que les enfants morts sans baptême vont dans l'enfer. Mais il estime que cette distinction, fût-elle fondée, ne servirait en rien la cause qu'il combat, et que, même dans ce cas, il faudrait encore admettre le péché originel. Les enfants, en effet, à qui Pélage accordait le bonheur de la vie éternelle, étaient de son propre aveu, privés du bonheur incomparablement plus excellent du royaume des cieux. Or cette privation n'était-elle pas elle-même, une peine et une grande peine? Et si toute peine, pour être équitable suppose nécessairement une faute, si un Dieu juste ne peut punir que des coupables, ne devait-on pas conclure que les enfants à qui l'entrée du royaume des cieux était fermée, avaient l'âme souillée par une faute mystérieuse? Augustin trouvait là un second argument contre les pélagiens, argument d'autant plus précieux qu'il avait son point de départ dans la thèse chère à ses adversaires, c'est-à-dire, dans la distinction entre la vie éternelle et le royaume des cieux. Aussi le fait-il valoir volontiers. Au premier livre du *De peccatorum*

1. *De peccat. meritis*, I, 34. Voir encore : *ibid.* III, 7 et 8 « Non autem damnari possent si peccatum utique non haberent. Hoc quia illa aetas nullam in vita propria contrahere potuit, restat intellegere, vel si hoc nondum possumus, saltem credere, trahere parvulos originale peccatum. »

meritis, après avoir exposé la théorie des pélagiens, il ajoute sous forme de commentaire : « Avec cette doctrine, ils n'expliquent pas comment il est juste que l'image de Dieu soit privée, sans péché, du royaume de Dieu [1]. » Il dit de même à Julien : « Vous autres qui tenez tant à cette vie qui doit se passer avec le Christ... vous avouez qu'il y a, pour l'image de Dieu, une petite peine, — peine grande en réalité, — à ne pas entrer dans le royaume de Dieu. Or, ouvrez les yeux, je vous prie, et voyez si cette peine peut être justement infligée à un enfant qui, d'après vous, n'est pas dans le péché [2]. » Ailleurs, parlant encore de la privation du royaume de Dieu imposée aux enfants morts sans baptême, il dit : « Si cette privation n'est pas un mal pour eux, ils n'aimeront donc pas le royaume de Dieu, eux qui sont les images innocentes de Dieu. Si, au contraire, ils aiment ce royaume, et s'ils l'aiment autant que doivent l'aimer des créatures innocentes faites à l'image de Dieu, la privation qui leur sera infligée ne sera-t-elle pas pour eux une source de peines ? Quelle que soit leur condition..... il est sûr qu'ils ne goûteront pas la joie de son royaume que goûteront ceux qui n'auront mérité ni bien ni mal. Or, s'ils n'avaient mérité aucun mal, ils ne seraient pas privés d'un bien accordé à d'autres dans les mêmes conditions [3]. »

Outre les textes de saint Paul et de saint Jean, les rites du baptême fournirent à Augustin une troisième preuve du péché originel. Depuis longtemps, le sacrement de la régénération était accompagné d'insufflations et d'exorcismes destinés à chasser le démon. Dès lors qu'on exorcisait les enfants eux-mêmes, ne reconnaissait-on pas implicitement qu'ils étaient au pouvoir de l'esprit infernal ?

1. *De peccat. meritis*, I, 58.
2. *Contra Jul.* III, 9.
3. *Ibid.* VI, 32.

Et, d'autre part, un Dieu juste pouvait-il laisser des êtres innocents entre les mains de son ennemi ? Pour être sous l'empire du diable, il fallait donc que les petits enfants fussent coupables et en état de péché. C'est ainsi que de déduction en déduction, le docteur d'Hippone sut tirer le péché originel des rites usités dans le baptême. Il dit dans le *De Nuptiis* : « Quiconque voudrait nier que les petits enfants sont arrachés par le baptême à la puissance des ténèbres, c'est-à-dire à la puissance du diable et de ses anges, serait convaincu d'erreur par les sacrements de l'Église eux-mêmes, qu'aucune nouveauté hérétique ne peut supprimer ni changer dans l'église du Christ... C'est à bon droit, et non par erreur, que la puissance diabolique est exorcisée dans les petits enfants. Ils renoncent au démon, non par leur cœur et leur bouche, mais par le cœur et la bouche de ceux qui les portent, afin que, délivrés de la puissance des ténèbres, ils soient transférés dans le royaume de leur Seigneur. Qu'est-ce donc qui les tient enchaînés au pouvoir du diable?... Qu'est-ce, sinon le péché?... Or, les petits enfants n'ont commis aucun péché personnel pendant leur vie. Reste donc le péché originel qui les tient captifs sous la puissance du diable, tant qu'ils ne sont pas rachetés par le bain de la régénération et du sang du Christ[1]. » Quelques années plus tard, rappelant ce texte à Julien, Augustin lui disait : « L'Église n'exorciserait pas ses enfants et ne soufflerait pas sur eux, si ce n'était pour les arracher au pouvoir des ténèbres et au prince de la mort. Voilà ce que j'ai dit dans le livre auquel tu essayes de répondre. Tu n'as pas relevé ce passage, craignant sans doute d'encourir le mépris de l'univers, si tu rejetais les insufflations que l'on fait sur les enfants pour chasser de leur corps le prince du monde. C'est en vain que tu te révoltes par tes arguties, non pas

1. *De Nuptiis*, I, 22.

contre moi, mais contre ta mère spirituelle qui t'a enfanté d'une manière telle que tu ne veux plus qu'elle enfante... Pour que Dieu soit juste, il faut que le joug qui pèse sur les enfants d'Adam, dès leur naissance, ne soit pas injuste. Or, comment ce joug serait-il juste, s'il n'y avait dans les enfants aucun mal qui le légitimât [1] ? »

Enfin, Augustin emprunta une quatrième preuve du péché originel aux peines et aux souffrances que les enfants ont à endurer sur cette terre. Partant de ce principe qu'un Dieu juste ne peut faire souffrir des innocents, il conclut que les enfants doivent être coupables puisqu'ils versent des larmes. Nous lisons dans le traité contre Julien : « Les maux auxquels les petits enfants sont soumis, ne pourraient, sous un Dieu juste et tout puissant, être infligés à son image, et cela à un âge où la souffrance ne peut être une occasion de pratiquer la vertu, si les enfants ne recevaient de leurs parents un principe mauvais pour lequel ils doivent être punis. Or ces maux qu'endurent les enfants, non pas ceux de la vie future que tu nies, mais ceux que nous les voyons souffrir sous nos yeux, tu ne t'en occupes pas. Tu préfères divaguer et prendre pour thème de ton éloquence le panégyrique de

1. *Contra Jul.* VI, 11, Voir encore : *Epist.* 219, 7 ; *opus imp.* I, 50 ; *De peccat. meritis*, I, 63 « Vellem aliquis istorum qui contraria sapiunt, mihi baptizandum parvulum afferret. Quid in illo agit exorcismus meus, si in familia diaboli non tenetur? » Si les pélagiens avaient admis au moins la chute, ils auraient pu donner un sens aux exorcismes que l'on faisait sur les enfants et répondre que la faute d'Adam avait livré tout le genre humain au pouvoir du diable. Mais, rejetant la déchéance elle-même, et n'attribuant au baptême d'autre rôle que d'élever l'enfant à l'ordre supérieur du royaume des cieux, ils en étaient réduits, pour expliquer les exorcismes, à recourir à des subtilités dont saint Augustin triompha sans peine. Ils disaient, par exemple, que le baptême était donné aux enfants en vue des péchés qu'ils devaient commettre et regretter plus tard. Quelques-uns allaient jusqu'à prétendre que l'enfant commet des péchés personnels. Voir *De peccat. meritis*, I, 63, 64 ; *De praedest. sanct.*, 25.

la nature [1] ! » Il lui dit ailleurs : « Il n'est pas équitable d'infliger des maux à ceux qui sont bons. Dis-moi donc quelle est la justice qui fait endurer aux petits enfants tant de peines..... Tu prétends qu'ils ne sont pas créés mauvais, c'est-à-dire avec le péché originel. Où est donc l'équité de ce fardeau énorme qui leur est imposé? Vous autres, vous ne voulez pas admettre que ces maux ont été introduits dans le genre humain par l'homme dans lequel nous étions tous renfermés. Vous ne pouvez cependant nier que, sous le gouvernement d'un Dieu souverainement puissant et souverainement juste, les enfants ne soient très malheureux, car c'est là un fait qui vous ferme la bouche et qui vous crève les yeux. Ne remarquez-vous pas que vous rendez Dieu injuste, alors que voyant les peines auxquelles les enfants sont soumis, vous les déclarez cependant innocents [2]. »

Telles sont les preuves [3] par lesquelles saint Augustin défend l'existence du péché originel. Il importe de remarquer la différence qui sépare la dernière des précédentes. Celles-ci, qu'elles fassent appel à des textes scripturaires ou aux rites du baptême, empruntent leurs principes à l'ordre de la foi. Celle-là, au contraire, a son point de départ dans les faits prouvés par l'expérience.

1. *Contra Julianum*, III, 9.

2. *Opus imperf.* V, 64. Voir encore : *ibid.* VI, 17 « Qua ergo justitia, quorum voluntaria peccata nulla sunt propria, illati cruciatus aerumna parvuli puniuntur? In his certe apparet vana et inepta esse tua praeconia... Gravia sunt quippe ista supplicia quae non paterentur ab exortu recentes et novae imagines Dei sub justissimo judicio et omnipotentia Dei si meritum non haberent originalis veterisque peccati. » On retrouve la même doctrine : *ibid.* I, 27; I, 29; VI, 36; II, 87; *Contra Jul.* VI, 67.

3. On ne connaîtrait qu'incomplètement les vues de saint Augustin sur l'existence du péché originel si l'on ignorait les textes suivants : *Enchirid.* 46 « Il n'est pas improbable que les enfants héritent, non seulement des péchés des premiers hommes, mais même des péchés de leurs parents immédiats. C'est qu'en effet la sentence divine : *Je ferai*

De ce que l'homme est malheureux avant même d'avoir l'usage de la raison, elle conclut qu'il est coupable, avant même de pouvoir offenser Dieu par des actes personnels. Pour passer ainsi de l'expérience au péché originel, pour unir le point de départ au point d'arrivée, il faut un moyen terme. Ce moyen terme, Augustin l'emprunte au postulat qui déjà lui a servi dans deux des preuves précédentes, et d'après lequel, toute peine, pour être équitable, suppose une faute commise. Saint Augustin a appliqué, une première fois, ce postulat au texte de saint Jean et il a dit : « Puisque les enfants morts sans baptême sont privés de la vie éternelle (du royaume des cieux, de l'aveu même des pélagiens), ils sont donc pécheurs, attendu que la privation qui leur est infligée est une peine et qu'un Dieu juste ne peut punir que des coupables. » Il l'a appliqué une seconde fois aux rites usités dans le baptême

retomber les péchés des parents sur les enfants, s'applique à eux tant qu'ils n'appartiennent pas encore par la régénération au nouveau Testament..... Seulement il y a lieu de chercher si l'enfant est chargé de tous les péchés de ses ancêtres, ce qui augmenterait le fardeau de chaque nouvelle génération, ou si Dieu, qui menace les hommes de faire retomber leurs péchés sur leur postérité jusqu'à la troisième ou quatrième génération, ne se borne pas effectivement à charger chaque enfant des péchés des trois ou quatre générations qui l'ont précédé. » — (*Opus imperf.* III, 57) « Comment peut-on dire que Dieu ne fait pas retomber les péchés des parents sur les enfants alors que l'Écriture rapporte tant de cas d'enfants punis pour les péchés des parents ?..... Seulement qui pourra indiquer la mesure dans laquelle la justice divine punit sur les enfants les fautes des pères ? » On voit que dans les dix dernières années de sa vie, saint Augustin crut à la transmission des péchés des parents, au moins aux trois ou quatre générations qui les suivent. Il va sans dire qu'on chercherait vainement cette doctrine dans les livres antérieurs à 397. Longtemps même après cette date, saint Augustin rejeta expressément le sentiment qu'il devait défendre plus tard. Dans le *Cont. Faustum*, XXII, 64 (écrit vers 400), dans le compte rendu de la conférence tenue à Carthage en 411 avec les donatistes (*Breviculus collationis*, 17), et dans un sermon de cette époque (*In ps.* 108, 15) il déclare que les enfants n'héritent jamais des péchés de leurs parents.

et il a dit : « Puisque les petits enfants sont exorcisés, ils sont donc sous l'empire du démon ; puisqu'ils sont sous l'empire du démon, ils sont donc coupables ; car cet esclavage dont ils sont victimes est une peine qu'un Dieu juste ne peut infliger à des innocents. » Il l'applique enfin aux misères auxquelles les enfants sont en proie dès leur entrée dans le monde, et il dit : « Puisque nous constatons par l'expérience que les petits enfants sont malheureux, nous devons conclure qu'ils sont coupables, car un Dieu juste n'aurait pu autrement les faire souffrir. » Il faut reconnaître que, si le postulat vaut dans un cas, il vaut dans tous, et que, par conséquent, saint Augustin est logique en l'appliquant aux données de l'expérience après l'avoir appliqué aux données de la foi. Seulement, associé aux faits d'expérience, le principe en question conduit à une conséquence d'une haute gravité. Il aboutit à dire que Dieu n'aurait pas pu créer le genre humain dans l'état où il est aujourd'hui, avec le cortège de misères qui l'entoure. Et c'est bien ainsi que l'entend saint Augustin. Il déclare en effet que, en dehors du péché originel, Dieu ne pouvait sans injustice, infliger aux petits enfants les souffrances qu'ils endurent aujourd'hui, et que quiconque nie le péché originel, doit attribuer à Dieu l'iniquité. Au XIIIe siècle, la scolastique abandonna cette partie de la doctrine augustinienne et, depuis ce temps, on admet communément que Dieu eût pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui. L'historien doit remarquer que, si les peines endurées par les enfants ne supposent pas le péché originel, les exorcismes qui accompagnent le baptême, ainsi que la privation du royaume des cieux infligée aux enfants morts sans le sacrement de la régénération, ne le supposent pas davantage.

Deux mots avant de clore cette étude sur l'emploi que le docteur d'Hippone fit de la tradition au cours de sa controverse avec les pélagiens. Dès 412, quand il écrivit

le *De peccatorum meritis*, saint Augustin eut recours au témoignage des Pères et leur demanda d'attester l'antiquité de la croyance au péché originel. Toutefois, ses informations patristiques étaient à cette époque très limitées. Il se borna à citer la lettre de saint Cyprien à Fidus où il est question du *contagium mortis antiquae*, ainsi que des *peccata aliena* contractés par l'enfant à sa naissance [1], et deux écrits de saint Jérôme [2]. Mais son attention était attirée de ce côté. A partir de ce moment il se mit à l'étude des Pères et se procura les ouvrages qu'il n'avait pas encore. En 418, quand il écrivit le *De peccato originali*, il put opposer à Pélage l'autorité de saint Ambroise [3], et deux ans après, dans ses livres *Ad Bonifacium*, il était en mesure de puiser de nombreux textes soit dans les livres de l'évêque de Carthage, soit dans ceux de l'évêque de Milan [4]. Néanmoins, même alors, il ne feuilletait pour ainsi dire que d'une main distraite, les écrits des Pères et il ne sentait qu'imparfaitement le besoin d'établir sur des bases solides la tradition du péché originel. Aussi il s'excusait presque de citer tel ou tel écrivain ecclésiastique et, avant de l'évoquer, il faisait soigneusement remarquer qu'il ne confondait pas son autorité avec celle des livres canoniques [5].

1. *De peccat. meritis*, III, 10. Voir ce texte dans *Revue*, tome V, 1900, p. 515, note 3.

2. *Ibid.* III, 12 et 13. L'un de ces textes est tiré du commentaire sur Jonas (voir *Revue*, V, [1900], p. 516, note 2); l'autre, du livre contre Jovinien : dans cet endroit saint Jérôme cite les textes de Job et du psaume 50; ce qui lui appartient c'est cette réflexion plutôt embarrassante : « Tenemurque rei in similitudinem praevaricationis Adae. »

3. *De peccato originali*, 47. Il cita de nouveau saint Ambroise dans le *De nuptiis*, I, 40, écrit en 419.

4. *Ad Bonifac.*, IV, 20 et suiv. Dans tous ces endroits saint Augustin cite un commentaire de saint Ambroise sur Isaïe, qui n'est pas parvenu jusqu'à nous.

5. Il dit (*De peccat. merit.*, III, 14) « Haec non ideo commemoravi quod disputatorum quorumlibet sententiis tanquam canonica auctori-

Mais l'attitude de ses adversaires le força bientôt de prendre une autre tactique et de sortir de sa réserve. Le fougueux Julien se posait comme l'héritier de la pensée des Pères [1]; il prétendait notamment avoir pour alliés les Pères grecs [2], et surtout saint Jean Chrysostome dont il agitait le nom comme un drapeau [3]. Augustin comprit qu'il avait à approfondir l'enquête commencée. Il n'avait lu jusque-là que saint Cyprien, saint Jérôme, saint Ambroise et quelques fragments de saint Hilaire [4]. Il fit plus ample connaissance avec l'évêque de Poitiers, relut saint Cyprien, saint Jérôme et saint Ambroise; se procura les livres de saint Irénée, de Rhéticius d'Autun et de l'évêque espagnol Olympius [5]; puis, après avoir emprunté à chacun de ces auteurs un ou plusieurs témoignages de la croyance à la souillure originelle, se retournant contre l'évêque d'Éclane, il lui dit : « Vois-tu dans quelle compagnie je suis pour recevoir tes injures? Vois-tu quels sont ceux qui font cause commune avec moi [6]? » C'était

tate nitamur; sed ut appareat ab initio... hoc de originali peccato apud Ecclesiae fidem tanta constantia custoditum »; et (*Ad Bonifac.* IV, 20) « non quo canonicis libris a nobis ullius disputatoris aequetur auctoritas... ».

1. Voici une parole de Julien rapportée par saint Augustin (*Contra Jul.*, I, 29) « Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam quam primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio. »

2. *C. Jul.*, I, 14 « Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites »; ce passage prouve que Julien cherchait un appui dans l'Église grecque.

3. *C. Jul.*, I, 21 « Sed quid mussites novi. Dic, jam dic, audiamus. In extremo tui operis : « sanctus Joannes, inquis, Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatorum. »

4. Il cite déjà saint Hilaire dans le *De Natura et Gratia*, 72, écrit en 415. On a vu plus haut que dans le traité *Ad Bonifac.*, IV, 7, il attribue à saint Hilaire un texte de l'Ambrosiastre. Il découvrit sans doute plus tard son erreur, car on ne la retrouve pas dans les traités qui suivent le livre à Boniface.

5. *C. Jul.*, I, 6 à 11. Les écrits de Rhéticius et d'Olympius sont perdus.

6. *Ibid.*, I, 12.

en effet, à l'exception de Tertullien, l'Église latine tout entière que l'évêque d'Hippone avait interrogée et dont il faisait entendre la voix.

Appuyé sur l'Église latine, Augustin se crut le droit de dédaigner les objections que son adversaire élevait au nom de l'Église grecque. « Crois-tu, lui dit-il, pouvoir ne tenir aucun compte de ces docteurs parce qu'ils appartiennent à l'Occident et qu'aucun évêque d'Orient... ne se rencontre parmi eux?... Pourquoi faire appel aux prélats d'Orient? Puisqu'ils sont chrétiens comme nous, n'ont-ils pas la même foi que nous [1]? » Mais ce mouvement oratoire qui semblait destiné à éluder la question et à la trancher *a priori*, n'était qu'une feinte. Augustin avait réussi à obtenir une traduction des œuvres de saint Grégoire de Nazianze [2]; il avait de plus entre les mains, non seulement la traduction, mais le texte grec lui-même de saint Basile [3]. Il servit donc à Julien plusieurs textes de l'évêque de Nazianze; il lui servit également des extraits de l'évêque de Césarée, après les avoir traduits lui-même sur le grec. Il lui rappela ensuite les quatorze évêques qui avaient condamné Pélage à Diospolis [4], et alors il put se croire autorisé à conclure que l'Orient, aussi

1. *C. Jul.*, I, 13, 14.

2. *Ibid.*, I, 15 « Sed non tibi deerit magni nominis..... illustris episcopus etiam de partibus orientis, cujus eloquia ingentis merito gratiae etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt. » Suivent des extraits du discours *In natalem Christi*.

3. *Ibid.*, I, 16 à 18. Il dit (n. 18) : « Sed audi... quid de peccato primi hominis... dicat iste sanctus sine ulla ambiguitate Basilius. Quod etsi repperi interpretatum, tamen propter diligentiorem veri fidem, verbum e verbo malui transferre de graeco. » Et il cite des extraits de l'homélie *Sur le jeûne*. Noter ici en passant que saint Augustin croyait que saint Basile et saint Grégoire de Nazianze étaient frères. Il dit *ibid.*, I, 19 « Vid. jam utrum sufficiant tibi ex Orientis partibus duo isti tam insignes viri, et tam clara praediti sanctitate, et sicut fertur, etiam *carne germani*. »

4. *Ibid.*, I, 19.

bien que l'Occident, enseignait le péché originel [1]. Restait, il est vrai, saint Jean Chrysostome dont Julien avait fait son suprême protecteur [2]. Mais le docteur d'Hippone avait eu soin de faire venir le texte grec lui-même des écrits du grand orateur de Constantinople. Il accusa le disciple de Pélage d'avoir altéré une expression de Chrysostome pour s'en faire une arme [3], et il lui montra, par de nombreuses citations, que le célèbre auteur des *Homélies* partageait la croyance commune [4].

Telle est, dans ses grandes lignes, la réponse que saint Augustin opposa à Julien qui prétendait être l'écho de l'enseignement des Pères. Les théologiens se sont à peu près bornés à transcrire les renseignements qui leur étaient offerts dans les premières pages du traité *Contra Julianum* [5]. On peut dire que saint Augustin a fondé ce qu'on appelle la preuve de tradition du péché originel ; et l'on doit reconnaître qu'il lui a fallu un labeur considérable pour extraire des vastes traités où ils étaient enfouis les lambeaux de phrases qu'il a ainsi rassemblés. Dans l'ensemble des cas, il a raison contre son adversaire. Sans doute, s'il avait eu à retrouver dans les textes de ses prédécesseurs, l'existence d'un péché originel *proprement dit*, ses efforts auraient irrémédiablement

1. *C. Jul.*, I, 20 « Tu interim habes in conspectu non solum Occidentis verum etiam Orientis episcopos. »

2. *Ibid.*, I, 21, 22. Il s'agit d'une homélie *ad Neophytos* que nous n'avons plus. Voir *Revue*, tome V, 1900, p. 520 et 524 ; et *ibid.*, 1901, p. 27.

3. Voir *Revue*, V, [1900], p. 518, note 2.

4. Il cite (*ibid.*, I, 26, fin), en grec et en latin, un autre endroit de la même homélie *ad Neophytos* (voir *Revue*, V, [1900], p. 524) ; puis (I, 27) un texte de la dixième homélie sur l'épître aux Romains (*Revue*, tome V, 1900, p. 518) ; il cite aussi (I, 24 et 25) plusieurs autres textes, entre autres une lettre à Olympia (*Revue*, V, [1900], p. 525).

5. *Contra Jul.*, I, 5 à 35. Voir encore : *ibid.*, II, 33 et *Opus imperf.* qui réunissent ou reproduisent fragmentairement les citations que l'on trouve au premier livre du *Contra Julianum*.

échoué [1]. Mais la question débattue entre lui et Julien n'était pas là, ou plutôt elle était là, mais enveloppée dans une autre plus vaste. Julien ne se bornait pas à nier qu'il y eût dans l'âme de l'enfant un péché proprement dit, il rejetait la chute, il rejetait un rejaillissement quelconque de la faute d'Adam sur le genre humain. Saint Augustin n'avait donc, pour le condamner au nom de la tradition, qu'à lui opposer les textes où la chute était proclamée; et ces textes se trouvaient en grand nombre tant chez les Pères grecs que chez les Pères latins [2].

Rennes.

JOSEPH TURMEL.

1. On a vu plus haut (*Revue*, V, [1901], p. 27) que l'interprétation donnée par Augustin au texte de l'homélie *Ad neophytos* laisse à désirer. C'est que, dans cet endroit, il s'agit de savoir si les enfants ont ou n'ont pas péché. Dans les autres textes la question n'est pas posée aussi nettement.

2. Voir GARNIER, *Dissertatio de ortu et incrementis haeresis pelagianae*, p. 5 (P. L., 48, 669) « Fatebantur catholici communiter nasci nos irae filios primumque parentem non sibi soli cum peccaret, sed posteris etiam nocuisse... unde tamen *aperte satis se non prodebat* tradux peccati, siquidem plures veterum solam poenam... transisse dicerent. » Le docte jésuite ajoute que saint Augustin fut le premier à conclure de la peine à la faute et à prouver l'existence du péché originel par les peines auxquelles le genre humain est soumis : « ...Hoc effugium occlusit Augustinus, obtendens illud suum transire poenam non posse sub justo judice sine culpa. Id autem..... adhibuit, quod sciam primus, non tamen sine difficultate. » A ce propos, Garnier signale dans saint Augustin une infidélité à la logique. Le saint docteur, en effet, citait souvent le texte biblique : *Reddam peccata patrum in filios*. Garnier lui reproche de ne pas avoir fait participer les enfants aux péchés de leurs parents : « nec velit culpa patrum teneri filios. » Je dois faire observer ici que le reproche de Garnier n'est qu'incomplètement fondé. Saint Augustin a enseigné en effet au moins dans les dix dernières années de sa vie que les enfants héritent non seulement du péché d'Adam, mais encore des péchés de leurs parents (voir plus haut la note 3 de la page 419).

LA DOCTRINE

DE LA

PLURALITÉ DES FORMES

DANS L'ANCIENNE ÉCOLE SCOLASTIQUE DU XIIIe SIÈCLE [1].

La thèse de la pluralité des formes, telle qu'elle apparaît dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle [2], n'est pas augustinienne de tempérament : elle est le produit d'un péripatétisme faussé. Pour s'en convaincre, il faut rechercher le vrai sens de la théorie des formes chez Aristote et ses transpositions dans la philosophie médiévale.

La position centrale qu'occupe dans la métaphysique d'Aristote la doctrine de la matière et de la forme est due à ses attaches avec un autre couple d'idées, traduisant

1. Nous sommes heureux de donner cette étude, extraite d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous le titre : *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*. L'ouvrage formera le tome I d'une collection d'études sur la philosophie médiévale et comprendra : I. L'édition critique du traité inédit de G. de Lessines; II. Une introduction consacrée à l'étude du traité. Celle-ci sera constituée des chapitres : 1. La description des manuscrits; 2. La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école du XIIIe siècle; 3. L'innovation principielle du thomisme; 4. Le rôle de Gilles de Lessines dans les agitations scolaires de 1270-1277; 5. Les œuvres de G. de Lessines; 6. Analyse du Traité des formes; 7. Épilogue de la controverse.

L'ouvrage paraîtra en format double raisin sur papier de luxe à l'Institut de Philosophie, 1, rue des Flamands, Louvain, Belgique. — *N. de la Rédaction.*

2. Nous appelons « ancienne école scolastique » la direction scolastique du XIIIe siècle, antérieure à saint Thomas. D'autres l'appellent, à tort selon nous, la direction *augustinienne*. Voir la critique de cette appellation dans la première partie de ce chapitre, et dans la *Revue Néo-scolastique* de mai 1901.

ce qu'il y a de plus profond et de plus original dans le péripatétisme, *l'acte* et la *puissance*. Par cette formule, en effet, Aristote a livré son interprétation du devenir de l'être, du mouvement perpétuel qui entraîne toutes choses, sauf Dieu, d'un état à un autre état. D'une part le *potentiel* (δύναμις) ou l'indéterminé, non pas l'indéterminé à tous égards qui se confond avec le néant, mais le non-être relatif, c'est-à-dire le non-être gros d'un état de détermination et de perfection ultérieure susceptible d'être réalisé ; — d'autre par l'*actuel* (ἐνέργεια) ou l'accomplissement présent et total de ce même degré d'être et de perfection : voilà les deux concepts-limites, les deux points fixes entre lesquels oscille le devenir de tout [1]. Devenir de la nature sensible, devenir de l'être conçu par abstraction, devenir de la pensée, devenir de l'acte moral, etc. : tous ceux qui sont familiarisés avec l'esprit du Stagirite savent que le principe générateur de l'acte et de la puissance imprègne tous les départements de sa philosophie.

Le rapport primordial de la puissance et de l'acte se retrouve dans le couple « matière première et forme substantielle [2] ». Mais il importe de noter que dans le péripatétisme, comme dans le thomisme, cette seconde théorie a deux significations distinctes, l'une originaire et principale, l'autre dérivée et secondaire.

La signification *originaire* de la théorie de la matière et de la forme appartient à la *physique*, c'est-à-dire à cette branche de la philosophie réelle qui, suivant les classifications des anciens, a pour objet l'être corporel et ses propriétés sujettes au mouvement. Matière et forme fournissent l'interprétation péripatéticienne des évolu-

1. *Metaph.*, VII, 7 ; VIII, 1 ; IX, 8, etc.

2. Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δυναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. *De anima*, II, 1, éd. Didot, t. III, p. 444.

tions incessantes de la nature sensible. Il est bien vrai, que suivant le dynamisme aristotélicien, chaque corps a sa nature spécifique, et que dans une même espèce, chaque corps forme une substance individuelle, conformément à cet apophtegme inscrit en première page de la métaphysique : « Il n'y a de vraie substance que l'individuel. » Cependant ces individualités corporelles ne sont pas douées de stabilité : les éléments se combinent et de cette combinaison surgit un être nouveau, spécifiquement distinct de ses générateurs. Inversement, des composés disparaissent et leurs éléments apparaissent avec des propriétés distinctes. C'est pour expliquer ce processus qu'Aristote admet dans les substances corporelles la présence d'un substratum permanent, la *matière première* (πρώτη ὕλη) et d'un principe spécifique, la *forme substantielle* (εἶδος). L'union intrinsèque de la matière et de la forme donne naissance au corps, et la succession de formes différentes dans la même matière légitime cette théorie fondamentale qu'Aristote oppose à Platon, à savoir « l'évolution du réel au sein même des corps naturels. »

Or, dans cette conception, la matière est le non-déterminé ou le déterminable, elle est *puissance* ; la forme est le déterminant, elle est *acte*. Mais l'indétermination et la détermination (ou la puissance et l'acte) dont il s'agit ici ne sont pas générales, elles se rapportent à une classe d'êtres, les substances *corporelles*, dont la matière et la forme sont les constituants intrinsèques. Aussi bien les imperfections et les entraves qui se rattachent à la matière se résument toutes dans cette limitation très caractéristique que comporte l'état quantitatif d'un être et sa situation dans l'espace. De même, à la forme substantielle remonte tout ce qui est achèvement et perfection dans un être soumis à l'état corporel. La forme substantielle est le principe radical de l'unité des parties quantitatives et des membres

de l'organisme ; c'est elle qui fixe l'être dans sa spécificité et sa subsistance [1]. Source de ce qu'il y a d'actuel dans l'essence, elle est du coup la base de la cognoscibilité, si bien que la matière première n'est connaissable que par analogie [2]. C'est encore la forme qui est principe des opérations de l'être et fondement de la tendance immanente des activités vers une fin, — de ce « rêve inné » dont parle Leibniz, le grand admirateur d'Aristote. A un autre point de vue, le corps, comme tout être, a son unité ; un être demeurant ce qu'il est, son essence ne peut changer, dès lors sa forme n'est pas susceptible d'accroissement ou de déperdition [3]. Ces considérations conduisent Aristote à cette conclusion, énoncée d'ailleurs en termes incidents, que la forme substantielle, comme tout principe d'ordre, est nécessairement une [4].

En résumé : dans la composition physique des substances de la nature, les notions péripatéticiennes de forme et de matière contiennent le rapport principal de l'acte et de la puissance, mais elles impliquent en outre un relation essentielle de la substance qu'elles constituent avec les propriétés *corporelles*.

Il n'en est plus de même si, de l'ordre des *substances sensibles* [5], nous poursuivons le couple idéologique « matière et forme » dans le domaine de l'*accidentel*.

1. *Metaph.*, IV, 2; VI, 7. — *Phys.*, II, 3.
2. *Phys.*, I, 7. Cf. *De unitate formae* de G. de Lessines, p. 15, n. 1.
3. *Metaph.*, VI, 8; VII, 4.
4. Ἓν δὲ τὸ εἶδος, οἷον ἡ τάξις. *Phys.*, I, 7, t. II, p. 258. Aristote applique la composition hylémorphique à l'homme et il apprend que l'âme est la forme substantielle du corps. Toutefois, en ce qui concerne l'unité de l'âme, il faut tenir compte de sa doctrine flottante de l'intellect agent.
5. La forme et la matière dont nous venons de parler, sont des éléments constitutifs des substances *sensibles*. Rappelons qu'Aristote admet en outre, dans l'ordre réel et *substantiel*, l'existence de formes séparées. *Metaph.*, VII, 1, etc. La théorie des formes séparées a reçu dans la scolastique de larges développements.

Aristote, en effet, a recours à ce même couple pour préciser certains rapports existant entre des substances indépendantes, ou entre des accidents d'une même substance, ou entre l'accident et la substance qu'il affecte. Les sphères supérieures vis-à-vis des sphères inférieures, le sexe masculin vis-à-vis du sexe féminin, ou bien l'intellect agent vis-à-vis de l'intellect patient, la vertu vis-à-vis de l'âme sont dans le rapport de forme et de matière [1]. Ces termes ne revêtent ici qu'une signification dérivée et analogique ; ils traduisent une simple relation de détermination et de déterminabilité, qui ne porte en rien sur la constitution d'un individu corporel.

Cette signification secondaire est d'un usage plus fréquent et plus utile dans l'ordre *logique*, où elle régit l'agencement de nos pensées. Comme les choses que nous intelligeons sont trop riches en déterminations réelles pour qu'il soit possible d'épuiser celles-ci par un seul acte de l'esprit, nous les soumettons à des abstractions successives. Semblables à l'enfant qui retourne dans tous les sens un jouet nouveau que lui remet sa mère, nous regardons sous des biais multiples les réalités de la nature. Mais les idées diverses que notre esprit se forme n'appréhendent pas, comme l'œil de l'enfant, des parties quantitativement distinctes de l'objet : c'est l'être tout entier qui tombe sous les prises de l'intelligence, bien qu'il ne se livre, de prime abord, que sous ses aspects les plus indéterminés. Nous obtenons ainsi de multiples concepts qui se complètent l'un l'autre, se précisent à mesure qu'ils saisissent l'être dans ses déterminations moins générales, et nous conduisent finalement aux notes fixatives de l'espèce. Tel est le processus de la division des choses en genres, espèces, différences spécifiques, processus basé

1. Cf. Zeller, *Die Philosophie d. Griechen* (Leipzig, 1879), t. II², p. 325.

et sur la faiblesse de notre intelligence et sur la complexité des êtres.

Pour nous représenter l'homme, nous le concevons tour à tour comme substance, doué de vie, de sensibilité, de raison. Or, quand Aristote nous apprend que le concept générique de substance vivante et sensible est *matière* vis-à-vis du concept spécifique d'être raisonnable, qu'il appelle *forme* [1], encore une fois il n'entend pas parler de la constitution des corps, mais de l'actuation d'un concept déterminable par un second concept déterminant.

Genre et espèce sont des représentations graduées du même être, des stades dans la perception : on les a appelés *degrés métaphysiques* [2]. Le lecteur s'étonnera peut-être de se voir ramené, par ces notions élémentaires, aux figures de l'arbre de Porphyre ; mais les théories qui s'y rattachent, dans la question des formes, sont trop importantes pour que nous ayons pu nous dispenser de recourir à ces réminiscences.

La question de l'unité ou de la pluralité des formes peut soulever de délicates controverses dans le domaine de la constitution des *substances*. Appliquée aux *relations accidentelles*, et surtout aux multiples concepts d'un même être, est-il besoin de remarquer qu'elle n'offre pas de difficultés ? Or, la confusion de ces deux ordres sera fréquente dans les écoles du XIIIe siècle, et l'on verra plus loin que, pour réduire à néant les objections de ses adversaires, Gilles de Lessines se bornera à ramener la discussion aux notions principielles de l'aristotélisme.

En résumé : dans leur signification secondaire, la

1. Exemple *Metaph.*, VIII, 6. Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 210, n. 1.

2. Le terme métaphysique, dans l'expression « degré métaphysique » a un sens spécial. La composition métaphysique est une espèce de composition logique ; ses parties sont des *concepts divers* d'une *même* chose. Cf. MERCIER, *Ontologie* (Louvain, 1901), p. 167.

matière et la forme ne sont pas les constituants d'une substance corporelle, et n'impliquent qu'un simple rapport de détermination. A ce titre elles sont convertibles avec la puissance et l'acte.

Que l'on ne s'attende pas à rencontrer, dans les premières conceptions du moyen âge occidental, les pensées souples et nettes du Stagirite sur la matière et la forme. Toute cette doctrine, depuis le haut moyen âge jusqu'à la fin du XIIe siècle, est tellement contrefaite, qu'on comprend aisément sa stérilité dans la philosophie du temps. Elle fut transmise aux générations philosophiques du IXe et du Xe siècle par la voie très indirecte de l'*Hexaëmeron* de saint Ambroise, des commentaires de Chalcidius sur le *Timée* et surtout des paraphrases de Boèce. Quant aux spéculations de saint Augustin sur ce sujet, leurs apparentes contradictions, leur défaut d'unite et leur éparpillement, enfin leur manque de tout caractère didactique les empêchèrent de trouver de justes échos dans la pensée des écrivains antérieurs au XIIIe siècle [1].

Il ne nous appartient pas de retracer ici par le détail les diverses significations de la matière et de la forme, que fournissent leurs écrits. Les premiers éléments de cette importante question d'histoire idéologique ont été rassemblés dans une belle étude de M. Baumgartner dont nous utilisons ici quelques conclusions [2]. La majorité des auteurs antérieurs au XIIIe siècle conçoivent la matière première comme un fonds préexistant, soit qu'ils l'identifient (les théologiens et les exégètes bibliques) avec la masse chaotique, dont l'œuvre des six jours devait gra-

1. Cf. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrh. darg.* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, Bd. II, 4, p. 49, Münster, 1896.

2. *Op. cit.*, p. 11-12, 47-60.

duellement faire surgir les merveilles de la création sensible, — soit qu'ils la réduisent (un groupe de cosmologues dissidents, par ex. Guillaume de Conches) au résidu conceptuel de l'atome, — soit qu'ils la considèrent (les principaux interprètes du *Timée*, Bernard de Chartres, Alain de Lille) comme un fond dynamique se recouvrant, sous la poussée d'un mouvement interne, de réalités diverses. On peut compter sur les doigts ceux qui rapportent, à titre documentaire, des idées voisines du péripatétisme [1], mais aucun n'a su pénétrer l'indétermination principielle de la matière.

Que devient la forme dans toutes ces cosmologies ? On devine aisément que les actuations qui s'y rattachent ne confèrent pas au corps la perfection fondamentale de la substantialité, mais un mode d'être dérivé, présupposant un sujet stable par ailleurs, comme la maison qu'on bâtit présuppose le sol sur lequel elle se trouve. Ils ont eu raison, dès lors, tous ceux qui ont identifié la *forme* de l'être avec ses *propriétés* [2] — propriétés plus ou moins fixes et inséparables, mais *propriétés* toujours, c'est-à-dire réalités adventices et secondaires. S'il en est ainsi, qu'importe la pluralité ou l'unité des formes chez un Hugues de Saint Victor [3], chez un Pierre Lombard [4], chez un Alain de Lille ? Tous ces hommes sont lancés sur une piste sans issue ;

1. Rhaban Maur et Papias savent qu'Isidore de Séville attribue aux Grecs la conception d'une matière tout indéterminée, *op. cit.*, p. 50.

2. P. ex., Boèce, Pierre de Poitou, Alain de Lille. « Forma dicitur proprietas rei », écrit ce dernier, « unde Boethius : considerat enim corporum formas, id est proprietates quae sine materia esse non possunt ». *Distinctiones dictionum theologicalium*, 796. Cf. Baumgartner, *op. cit.*, p. 56, n. 1.

3. *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. 4. — Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de S. Victor* (Paris, Lethielleux), t. I, p. 97-99.

4. *Sent.*, L. 2, d. 2. c. 5; d. 12, c. 5, cf. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (*Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*. Bd. III, h. 3), p. 61, Münster, 1900.

ils n'ont rien compris au problème péripatéticien du devenir cosmique [1].

Une ère nouvelle prend date le jour où la scolastique connaît la *Physique* et la *Métaphysique*, ces deux grands dépôts auxquels le Stagirite a confié ses idées sur la matière et la forme. Expliquée et renforcée par les commentateurs juifs et arabes, la théorie hylémorphique reconquiert dans les premiers écrits de l'âge nouveau son sens originaire et aristotélicien : la matière première redevient l'élément potentiel, indéterminé par lui-même, auquel la forme confère l'actualité primordiale de l'état substantiel.

De ce jour, la question de l'unité ou de la pluralité des formes substantielles est ouverte et elle est posée en termes aristotéliciens : c'est ce qu'il faut préciser d'abord.

Des multiples perfections dont une substance de la nature est le théâtre, les unes sont le constituant primordial ou l'essence de cet être et nous apprennent de lui *quod quid est*; les autres sont adventices, enrichissent certes sa réalité, mais peuvent aussi bien apparaître et

1. Nous avons lu non sans surprise et nous ne pouvons admettre les conclusions de Baumgartner pour qui les théories du XIIIe siècle sur la matière et la forme ne sont que le corollaire des vues émises antérieurement sur ce sujet : « Der bisherige Materiebegriff enthielt Merkmale, welche ebenso dem aristotelischen gemeinsam sind. Sobald man nun mit den Anschauungen des griechischen Denkers über die Materie nähere Bekanntschaft machen konnte, mussten diese mit der in den christlichen Schulen tradierten Lehre verwandt erscheinen ; ja sie erwiesen sich als die letzte Konsequenz des christlicherseits eingenommenen Standpunkts. » *Op. cit.*, p. 53. — N'est-il pas préférable d'étendre à toutes les générations de cette époque ce que dit Mignon au sujet d'Hugues de Saint-Victor? « Rien n'est plus opposé à la pensée de Hugues que cette thèse des transformations substantielles qui est la base de l'enseignement des scolastiques au XIIIe siècle. » *Op. cit.*, t. I, p. 99.

disparaître sans compromettre la substance qu'elles affectent. Soit un homme quelconque, Socrate — c'est l'exemple familier des scolastiques. Il est à la fois corporel, doué de vie, intelligent ; et ces perfections communes à notre espèce sont revêtues dans le fils de Sophronisque du sceau indélébile de l'individualité : toutes ces réalités sont constitutives de l'essence même, de la *substantialité*[1] de l'individu que fut Socrate. *Or, toutes ces perfections ont-elles leur raison suffisante dans l'acte informateur d'une seule forme substantielle*, communiquant à la matière première la plénitude de réalité dont elle est susceptible ; — ou bien ces déterminations diverses répondent-elles à des *actuations irréductibles de la matière première*, « *informée* », *dans cette seconde alternative, par des formes multiples et distinctes ?* Tel est le problème le plus intéressant que le XIIIe siècle agite dans la question des formes. Il pivote autour de la composition métaphysique, ou des « degrés métaphysiques », dont il fut question plus haut. — Subsidiairement, on se demandera de même façon, si dans le composé organique, la diversité des parties intégrantes qu'on appelle la tête, les mains, les pieds, etc., accuse une multiplicité de formes substantielles.

Toute différente est la portée de la question des formes, dès qu'il s'agit des relations et perfections accidentelles de l'être. Que Socrate ait connu Platon, qu'il aimât la jeunesse, qu'il soit mort en buvant la ciguë, que l'histoire l'ait auréolé d'un puissant ascendant moral, ce sont là circonstances qui peuvent être *manifestatives* de sa personnalité, mais qui ne la *constituent* pas, au sens philosophique. Pas plus que les scolastiques du XIIIe siècle, nous n'avons à nous occuper ici de la pluralité des formes *accidentelles*.

1. Entre l'essence et la substance, il n'y a qu'une différence de point de vue. MERCIER, *op. cit.*, p. 31.

Saint Thomas remarque avec beaucoup de justesse que la controverse sur la pluralité ou l'unité des formes n'a pas de sens en dehors de l'aristotélisme, *parce qu'elle suppose la communication intrinsèque d'éléments incomplets*, la matière et la forme, *et l'unité de la substance qui en résulte*. Au contraire, les Platoniciens, qui considèrent l'homme comme un agrégat de *deux* êtres complets, dont l'un se borne à mouvoir l'autre, peuvent sans contradiction, enseigner la pluralité des âmes ; car un même mobile peut recevoir l'impulsion de divers moteurs, et cette multiplicité de moteurs laisse intacte l'indépendance substantielle du mobile. Mais dès qu'on établit entre l'âme et le corps le rapport aristotélicien de forme substantielle et de matière première, la pluralité des âmes est un non-sens [1]. Saint Thomas se borne à parler de la constitution de l'homme, mais il est aisé de se convaincre que pour lui, comme pour les pluralistes, la question a une portée générale [2].

Le moment n'est pas venu d'étaler la doctrine de saint Thomas et nous ne faisons appel à sa pensée que pour établir les termes mêmes du problème. A ce point de vue, ses réflexions sur le génie de la psychologie aristotélicienne et platonicienne confirment une importante conclusion historique. Il a été noté plus haut que la plupart des scolastiques de ce début de siècle, tiraillés en sens divers par la psychologie augustinienne d'une part, par la

1. « Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. » *S. Theol.*, 1ª, q. 76, art. 3, corp.

2. M. Wittmann, dans l'étude qu'il consacre à la théorie de la pluralité des formes, n'a pas tenu compte de ce fait, et borne la controverse à la constitution humaine. *Op. cit.*, p. 56 et suiv.

nouvelle psychologie aristotélicienne de l'autre, ont caressé le chimérique espoir de les faire vivre en bonne intelligence. Ils ont accouplé la *doctrine* platonico-augustinienne avec la *terminologie* d'Aristote, en appelant l'âme et le corps, du nom de forme et de matière. Or, il est manifeste que chez eux le fond l'emporte sur la forme et que ces hommes continuent de se mouvoir dans le réseau des influences antiaristotéliciennes. Dès lors, suivant la réflexion de saint Thomas, leurs dissertations sur l'union de l'âme et du corps, et conséquemment sur l'unité ou la pluralité des âmes sortent, en toute rigueur, du débat qui nous occupe. Ni les éloquentes plaidoiries de Guillaume d'Auvergne en faveur de l'unité de l'âme [1], ni l'insistance que mettent Alexandre de Halès [2] ou Jean de la Rochelle [3] à sauvegarder le rôle de la *forma corporalis*, coexistant en nous avec l'âme raisonnable, ne présentent de l'intérêt dans la controverse des formes.

Mais si les sympathies augustiniennes de ces hommes nous obligent de ranger à part leurs doctrines anthropologiques, en toute autre matière ils se conforment aux principes de la physique péripatéticienne. Le souci que prend Alexandre de Halès de reporter la composition hylémorphique dans le *corps* humain, substance complète de la nature, en fournit une preuve. On peut en dire autant de G. d'Auvergne : les concepts de matière et de forme,

1. *De anima*, VI, 13 et I, 2. Cf. Baumgartner, *op. cit.*, p. 12 et 13. G. d'Auvergne est partisan de l'indivisibilité et de la simplicité de l'âme, *ibid.*, p. 12. — Il fait cette objection typique à ses adversaires : si la diversité spécifique des opérations de l'âme nous autorisait à admettre l'existence de plusieurs principes vitaux, ce n'est pas trois, mais une quinzaine d'âmes pour le moins, qu'il faudrait situer en chacun de nous, *ibid.*, p. 14, 15.

2. Parlant de l'âme : « Non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis. » *S. Theol.*, p. II, q. 63, m. 4, solut. object.

3. Domenichelli, *La Summa de anima di Fratre Giovanni della Rochelle* (Prato, 1882), c. 35-37. Cf. Wittmann, *op. cit.*, p. 63.

dit-il, sont l'a b c de la philosophie [1], — et il les explique à la suite d'Averroës.

Voici donc une conclusion acquise : la controverse de l'unité ou de la pluralité des formes se greffe sur un problème péripatéticien. Ce fut la thèse pluraliste qui apparut la première et qui régna dans les écoles jusqu'à saint Thomas.

Il ne peut s'agir ici d'entreprendre l'histoire de ses manifestations diverses, jusqu'au jour où elle entra dans la phase des discussions aiguës provoquées par les innovations du thomisme. Bornons-nous à esquisser les origines prochaines de la théorie ; — à faire une analyse succincte des principes sur lesquels elle repose ; — à suivre les grandes avenues d'un vaste labyrinthe de systèmes, nés de l'application indéfiniment variée dont les principes sont susceptibles.

En même temps que les versions arabo-latines d'Aristote, les traducteurs de Tolède transmirent à l'Occident les commentaires et les œuvres originales d'Alkindî, d'Alfârâbi, d'Avicenne, d'Averroës, d'Avicebron et d'autres. De la sorte, le sol péripatéticien où devaient germer les puissantes synthèses scolastiques, se trouva recouvert d'alluvions moins fertiles, qu'il fallut péniblement enlever pour mettre à nu le bon humus de la pensee antique.

Interprètes plus souvent obséquieux que fidèles, les arabes et les juifs suscitèrent aux scolastiques maints embarras. Ce sont eux notamment, qui leur offrirent sous des dehors divers, le « pluralisme » des formes.

Parmi les patrons de cette théorie, il faut citer, au pre-

1. « De rudimentis enim philosophiae est proculdubio ratio materiae et ratio formae. » *De universo*, II, Pars II, cap. 8. — La matière est la potentialité pure de l'être corporel (materia prima potentia est substantiae sensibilis), *ibid.* Toute actualité vient de la forme, I, Pars I, cap. 36; Pars II, cap. 22; II, Pars II, cap. 2.

mier rang, Avicebron. Ce n'est pas sans raison, en effet que lorsqu'il veut infirmer les principes mêmes du pluralisme, saint Thomas s'en prend à la métaphysique émanative du philosophe juif, qu'il tient pour un perturbateur de l'aristotélisme [1]. La thèse pluraliste est amplement étalée dans le *Fons vitae*. Elle est fonction du panthéisme néoplatonicien d'Avicebron et du parallélisme qu'il poursuit sans cesse entre l'ordre de l'être et l'ordre de la pensée : à ce double titre elle imprègne le système d'Avicebron et forme une de ses conceptions originales. Il existe une matière et une forme universelles, traits d'union de toutes choses. De leur inaltérable puissance génératrice jaillissent par degrés et par intermédiaires, tous les êtres de la nature : ainsi, une série de cascades superposées entraînent les eaux bondissantes d'un torrent de la montagne dans les moindres méandres de la vallée. Outre la matière et la forme universelles, l'esprit et le corps portent dans leur sein une matière et une forme propres, constitutives de leur spiritualité et de leur corporéité ; enfin chaque être corporel possède sa forme particulière, et notamment dans l'homme, les manifestations de la vie végétative, sensible, intellectuelle, sont la mise en œuvre de trois âmes distinctes [2].

1. M. Wittmann qui a consacré une monographie très bien conduite à l'étude des infiltrations de la philosophie d'Avicebron dans la scolastique du XIIIe siècle, a pu faire sien, dans ses données générales, le jugement historique de saint Thomas. L'auteur a soigneusement relevé les passages où il trouve citée la thèse pluraliste d'Avicebron et il conclut : « Es darf sogar als sicher gelten, dass der *Fons vitae* zeitweise eine Hauptquelle jener Lehre gewesen ist. Ob er jedoch von der Mitte des 12. Jahrhunderts an als einzige Hauptquelle gedient hat wie Thomas will, dürfte immerhin noch teilweise in der Schwebe bleiben » (p. 67).

2. « D. Essentia esse universalis, est unum aut multiplex ? — M. Multiplex quidem est, sed etsi sit multiplex et diversum, tamen convenit in duobus quibus sustinetur et habet esse. — D. Quae sunt illa duo ? — M. Materia universalis et forma universalis. » *Fons vitae*,

A côté d'Avicebron, les scolastiques s'en réfèrent à Avicenne comme à un second promoteur du pluralisme. Le philosophe de Bokhàra recourt à la thèse de la pluralité formelle quand il interprète les processus de la nature ; il réserve un grand rôle à la *forma corporeitatis* [1] ; de même c'est à lui [2] que saint Thomas [3] et Duns

I, 5 (éd. Bäumker, p. 7). « Sicut diximus in materiis, sic et hic dicimus opus esse ut formae particulares naturales sint subsistentes in forma universali naturali, et forma universalis naturalis sit subsistens in forma universali caelesti, et forma universalis caelestis in forma universali corporali, et forma universalis corporalis sit subsistens in forma universali spirituali. » II, 2, p. 27. La coexistence de trois âmes dans l'homme est longuement justifiée, III, 46, p. 181-182. — Ces théories avicebroniennes sont fidèlement exposées par saint Thomas. V. notamment *De spiritualibus creaturis*, art. I, ad 9, et art. III, *in corp.*

1. « Sed postquam forma corporeitatis aut est prior ceteris formis quae sunt naturalium et generibus et speciebus eorum aut simul iuncta cum illis, ita quod non possunt separari ab ea, tunc hoc quod est corpori, quod est materies lecto, ipsum etiam est aliis quae habent has formas in hoc ordine, quia omnia habent esse cum corporeitate... Ex aptitudine naturae suae absolute universalis est quasi genus duarum specierum, quarum uniuscuiusque proprium est recipere quasdam formas tantum et non alias post corporeitatem... Sed ex hoc quod est corpus absolute, yle est et forma corporalis signata quam comitantur quantitates accidentales aut forma specialis quae ea perficit. » *Sufficientia*, l. I, c. 2 (édit. 1508, fol. 14 ʳB et ᵛB).

2. Voici à ce sujet un curieux passage de la *Sufficientia* d'Avicenne. Parlant des diverses manières dont les corps peuvent se réunir : « Aliquando erit ex coniunctione et sola coniunctione, nec sola compositio contingendi se vel obviandi sibi et recipiendi figuram, ut ex hoc habeant esse generata, nisi et alia agant in alia et alia patiantur ab aliis, quousque ex eis quiescentibus in coniunctione proveniat qualitas uniformis quae dicitur complexio, et tunc *coaptabitur formae speciali*, et propter hoc est triacha et quicquid est simile illi, quia quamvis commixtae fuerint species eius et coniunctae et compositae, non tamen adhuc erit triacha, nec habebit formam triachitatis, nisi cum mora temporis quo aliae agant in aliis qualitatibus suis et proveniat ex eis una qualitas tanquam consimilis illis omnibus et sic proveniet opus ex earum participatione. *Et harum formae essentiales* sunt fixae et *permanentes*, etc. » *Sufficientia*, I, 10 (edit. 1508, fol. 19 ʳB).

3. « Et hoc esse possibile, patet, si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui ponit, elementa in mixto remanere secundum *formas*

Scot [1] en appellent quand ils exposent la théorie de la permanence des formes élémentaires dans le mixte [2].

Sont-ce là les seules influences qui aient agi sur les premiers scolastiques du XIIIe siècle, partisans de la pluralité des formes ? A défaut d'un dépouillement complet des sources, il serait téméraire de l'affirmer. Si la thèse pluraliste est étrangère à l'augustinisme par son origine et son esprit, peut-être a-t-elle des attaches avec l'antique conception de la « forme-propriété » qu'on rencontre encore au XIIe siècle. Peut-être aussi la métaphysique nouvelle inclina-t-elle spontanément quelques docteurs à multiplier les principes formels qui viennent combler la potentialité de la matière. Autant de points obscurs que seuls pourront dissiper les travaux monographiques.

Les idées principielles du pluralisme sont relatives aux fondements mêmes sur lesquels on assied le système, et à la nature des rapports qui relient ces formes à la matière ou qui déterminent la valeur relative de ces formes dans le composé.

substantiales quantum ad *primum esse*, transmutari autem quantum ad *secundum* scilicet quantum ad qualitates activas et passivas. » *In II l. Sent.*, D. XII, art. 4.

1. « Elementa non manent in mixto secundum *substantiam* sive *remissam*, sicut dicit commentator, sive *non remissam*, sicut ponit Avicenna. » *In II l. Sent.*, D. XV, q. un., n° 5 (éd. Lyon 1639, t. VI², p. 752). Hervé de Nédellec dit de même : « Secundum commentatorem et Avicennam formae elementorum manent actu in mixto. » *De unitate formarum*, q. XVIII (éd. Venise, 1513), fol. 84 rA.

2. Cette dernière thèse ne concorde pas avec la façon de voir d'Averroës. Rappelant la théorie d'Avicenne, à laquelle il refuse de se rallier, il écrit : « Et ex hoc contingeret magnum impossibile, scilicet ut elementa sint in composito in actu, propter quod compositum non habebit unam formam substantialem. Quid ergo est quod diximus compositum esse unum, utrum per unam formam, aut ut dictum est in rebus

1. La base métaphysique du pluralisme. — *A chaque perfection essentielle, à chaque détermination irréductible de l'être substantiel doit correspondre une forme substantielle distincte.*

Telle est, ce qu'on peut appeler la *base métaphysique* du pluralisme, l'idée inspiratrice du système [1], qui plane au-dessus de toutes les variétés du « pluralisme » et que l'on rencontre franchement énoncée par les uns, ou invoquée incidemment chez les autres [2]. Ce n'est pas le fondement unique du système ; pour le consolider, les pluralistes recourent à une foule d'autres considérations, variables d'un écrivain à l'autre et dont le pamphlet de Gilles de Lessines nous donnera quelques spécimens [3].

M. Wittmann considère que la thèse organogénique du pluralisme est une vigoureuse expression du *réalisme*

contiguis aut continuis eas esse unas. Sed impossibile est dici compositum esse unum secundum contactum... relinquitur igitur ut sit unum secundum formam substantialem. » *De coelo*, l. III, n° 67 (Aristotelis de coelo, etc., cum Averrois Comment. éd. Venise, 1500, t. V, p. 105). Les scolastiques ne sont pas d'accord dans l'interprétation de la pensée d'Averroës. Duns Scot et Hervé de Nédellec, p. ex., croient qu'il enseigne la permanence actuelle des formes élémentaires dans le mixte (v. p. 33, n. 4). Au contraire, l'auteur du *De pluralitate formarum*, édité dans les œuvres de saint Thomas attribue à Averroës une opinion contraire. *S. Thomae opuscula*, etc., éd. M. de Maria (Tiferni Tiberini, 1886), t. I, p. 417 et 418.

1. On la trouve énoncée par saint Thomas, notamment *Quodl. XI*, a. 5. Cf. Gilles de Rome, *De gradu formarum*, Pars I, cap. 5.

2. Comme dans ce texte de saint Bonaventure : « Item, quanto forma est spiritualior, tanto est plurium operationum principium ; sed anima sensibilis est forma valde spiritualis : ergo est principium multiplicis operationis. Sed corpus datum est ad subministrandum ei : ergo necesse est, quod corpus sit aptum et idoneum ad diversas operationes ; sed non est aptum ad diversas *operationes* nisi per diversas *virtutes*, nec ad diversas *virtutes* nisi per diversas *naturas*, nec habet diversas *naturas*, nisi quia ex diversis compositum. » *In II l. Sent.*, D. XV, a. 1, q. 2 (éd. Quaracchi, t. II, p. 377-378).

3. Par ex., on invoque les exigences de la transformation substantielle. C'est un des arguments favoris de Richard de Middleton.

médiéval [1]. Cette réflexion est juste, à condition d'être précisée. Si l'on entend par réalisme, ce criterium d'objectivité réelle qui hante les panthéistes de tous les temps et qui consiste à reporter au dehors toutes les décompositions logiques auxquelles nous soumettons un objet au-dedans de nous, on a touché du doigt le vice congénital de la théorie pluraliste, née d'une application particulière de ce criterium général. Avicebron énonce la formule du réalisme rationaliste en ces termes absolus : « Quicquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo in quo resolvitur [2] », et c'est lui aussi qui le plus hardiment poursuit le pluralisme des formes. — Mais il ne faut pas oublier que l'usage a réservé l'appellation de *réalisme* à un autre ordre d'idées. On s'accorde à donner ce nom à une doctrine médiévale sur l'état des essences, à celle notamment qui reporte sur l'objet extramental ce mode d'être universel qui ne leur convient que dans l'entendement [3]. Le réalisme, circonscrit à la question des universaux, n'est qu'une application du principe réaliste énoncé par Avicebron ; le pluralisme des formes en est une autre. On peut poursuivre l'idée réaliste dans le second domaine et l'abandonner dans le premier. La pluralité des formes s'allie fort bien, et chez la plupart des scolastiques s'est alliée avec la multiplication de chacune d'elles dans les individus.

II. Rapports entre les formes multiples et la matière. — Qu'il nous suffise de rappeler ici une doctrine dont

1. *Op. cit.*, p. 56, 58.

2. *Fons vitae*, II, 16, p. 51. M. Wittmann relève la même idée chez Gundissalinus, *op. cit.*, p. 10. Il serait intéressant de rapprocher le principe d'Avicebron du criterium cartésien, qui s'inspire du même rationalisme réaliste.

3. Voir notre *Histoire de la philos. médiévale*, p. 168 et suiv.

nous avons plus haut signalé la portée : *Chaque forme substantielle confère à la matière première une détermination intrinsèque* [1]. Cette thèse nous a conduit à exclure du débat un groupe de psychologues platoniciens. Elle n'empêche pas toutefois les autres pluralistes, partisans de la multiplicité des âmes, de chercher des arguments d'autorité dans l'arsenal des dialogues de Platon. Mais il s'agit là d'un accord purement matériel, et l'esprit qui les anime est irréconciliable avec le platonisme.

Que la doctrine de l'information directe de la matière par la forme substantielle ne soit pas en question dans la discussion présente, on peut s'en convaincre par l'opposition que rencontre au sein même du parti pluraliste, un remueur d'idées, P. Olivi, qui trahit sur ce point essentiel, les traditions de son école [2]. Un de ses exami-

1. Citons, entre beaucoup d'autres, ce passage de saint Bonaventure, qui rappelle en même temps l'idée fondamentale du pluralisme : « Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam. » (*Op. cit.*, D. XVII, a. 1, q. 2, ad 6[m] (t. II, p. 415-416).

2. Ce point a été mis en lumière par le P. Ehrle, *Olivi's Leben und Schriften* (*Archiv f. Litt. u. Kirch. des Mittelalters*, t. III, p. 409 et suiv.). De même, dans la plainte rédigée par la communauté franciscaine contre les spirituels (1 mars 1311), nous lisons : « Item docuit, quod anima rationalis non est forma corporis humani per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam; adjiciens, quod si esset forma corporis, sequeretur, quod aut communicaret corpori esse immortale aut ipsa non haberet esse immortale de se; ex quo posset inferri quod Christus, qui veraciter nostram humanitatem assumpsit, non fuit in quantum homo ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens, sicut fides docet catholica. » Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne* (*Archiv*, etc., t. II, p. 369).

nateurs, le franciscain Richard de Middleton, partisan comme lui du pluralisme, n'hésite pas à le censurer.

Notons en outre que pour embrasser dans toute sa compréhension la thèse énoncée, il faut l'envisager avec les systèmes divers sur l'extension de la composition hylémorphique. Presque tous les pluralistes admettent que non seulement les êtres sensibles, mais encore les substances spirituelles autres que Dieu, sont le produit d'une détermination formelle et d'une matière. Mais le pluralisme des formes n'est pas nécessairement lié à cette autre doctrine, et se concilie avec l'opinion, défendue plus tard par saint Thomas, de la simplicité substantielle des êtres supracorporels. Dans la première hypothèse, l'information directe de la matière par la forme est une loi métaphysique de l'être contingent ; dans le second cas, elle régit les seuls êtres corporels et est d'ordre physique.

III. Après avoir énoncé la relation des formes vis-à-vis de la matière, il y aurait lieu d'étudier le rapport des formes entre elles. Faut-il concevoir cette multiplicité de principes informants comme un pur *aggrégat* d'éléments gardant leur indépendance respective ; — ou bien les formes sont-elles *subordonnées* les unes aux autres ? Et dans cette seconde alternative, quelle est la nature de cette subordination ? Ces questions délicates n'apparaissent pas au début du XIIIe siècle sous des contours bien arrêtés ; c'est la controverse qui s'est chargée de les dessiner. Elles forment l'objet propre de l'œuvre de Gilles de Lessines. En effet, les points de vue se préciseront le jour où l'attitude oppositionnelle du thomisme aura fait entrer la thèse dans la phase des polémiques.

Si l'on se rend compte de ces divers principes, on comprendra aisément que la théorie pluraliste peut revê-

tir les formes les plus variées, et que son champ d'application est susceptible d'une extension indéfinie. Chaque perfection de l'être correspondant à une forme déterminatrice propre, non seulement il est loisible, *à priori*, de passer en revue toutes les substances contingentes, mais dans chacune d'elles on peut discuter le nombre même de ses formes constitutives. D'après cela, nous pouvons grouper les systèmes pluralistes en grandes catégories.

La question peut se poser d'abord pour les êtres spirituels ou pour les anges, car la multiplicité des perfections est avant tout l'apanage des êtres supérieurs. Toutefois les scolastiques du XIIIe siècle, à la presque unanimité [1], ont restreint leurs controverses à la composition des êtres corporels.

Quelques notions préliminaires de cosmologie médiévale sont nécessaires à l'intelligence des systèmes. Ces idées, la philosophie du moyen âge ne les doit pas à son dédain pour les sciences d'observation, mais à sa fidélité

1. Les textes suivants, où Guillaume d'Auvergne démontre qu'il n'y pas de matière dans les anges, n'impliquent-ils pas une pluralité de formes substantielles, au nom de ce principe que les anges ont une pluralité de perfections : « Cuius est potentia, eiusdem est et actus, et in quo potentia, in eodem est actus. Quare in quo nec actus, nec aliquid de actu, in eo nec potentia, nec aliquid de illa. Intellegere vero nec est in huiusmodi materia quam somniant... quare nec potentia intelligendi. ...Et eodem modo se habet de potentia volendi. *Quia igitur nemo dubitat potentias huiusmodi formas substantiales* esse huiusmodi nobilium substantiarum... manifestum est *formas substantiales earum* nec esse in materia nec aliquid habere de materia. Scire namque debes, quia forma substantialis uniuscuiusque substantiae principium per se est actus nobilissimi substantiae illius. Et si *multae formae substantiales huiusmodi* erunt ex necessitate principia nobilissimorum actuum substantiae *quam perficiunt essentialiter*. Causa autem in hoc est quoniam nobilissimae formarum omnium in unoquoque substantiales sunt. » Le rôle déterminateur de la forme est clairement indiqué (quia igitur formae substantiales propter ultimam ac nobilissimam perfectionem sunt in omni eo cuius formae substantiales sunt ..) et il s'agit de plusieurs perfections (connaître, aimer) appartenant au même être. *De universo*, II, p. 2, cap. 2 (Venetiis, 1591, p. 798).

même à suivre une conception chimique dont les imperfections ne lui sont pas imputables. Les corps simples de notre globe sont au nombre de quatre : l'air, l'eau, la terre, le feu. Ils se transforment l'un dans l'autre. Ils s'unissent aussi, non seulement pour se juxtaposer dans des mélanges (*mixtum ad sensum*), mais surtout pour donner naissance à des combinaisons chimiques (*mixta* ; *mixta proprie dicta*) [1] qui apparaissent dans la nature avec des propriétés nouvelles, manifestatives d'un être substantiel qui n'est plus identique à celui des composants. La pierre précieuse, le nitre, et en général toutes les substances inorganiques dont la composition n'est pas l'effet d'un simple mélange ; — les plantes, les animaux, le corps humain lui-même sont, chimiquement parlant, des *mixtes*, où l'on retrouve à des doses variables, la présence de plusieurs éléments.

Or, ne voit-on pas que tous les êtres de la nature sensible, à quelque degré qu'ils prennent rang dans l'échelle hiérarchique, se ressemblent par leur état fondamental, l'*état corporel* même, en vertu duquel l'être est *quantifié* et répand ses parties dans une portion de l'espace. Cet état résulte de la détermination initiale de la matière première, il représente la perfection la plus rudimentaire qui échoit à la substance sensible : les pluralistes la rattachent à une *forma corporeitatis* qui a joué un grand rôle dans les annales de la scolastique.

Certes la nature ne nous offre jamais l'exemple d'un être qui serait purement *corps*, sans être *tel* ou *tel* corps déterminé ; ou, pour parler le langage des controversistes de l'école, le genre n'a pas d'existence autonome, il est partie intégrante d'un individu qui seul mérite le nom de substance première, πρώτη οὐσία. Aussi les pluralistes en

1. C'est dans ce second sens que dans la suite nous parlerons du *mixte*.

concluent que la *forma corporeitatis* ne comble jamais la potentialité de la matière, mais appelle l'introduction d'autres formes chargées de conférer à l'être ses perfections définitives [1]. Malgré la pauvreté de son acte déterminateur, la *forma corporeitatis* imprime à tout être corporel un sceau indélébile, elle se trouve dans les éléments, elle les affecte à travers tous les stades de leurs processus chimiques, et réapparaît au terme de la combinaison dans le mixte, quelle que soit sa complexité inorganique ou organique.

On retrouve la *forma corporeitatis* chez Alexandre de Halès, le fondateur des écoles franciscanes [2], chez Pierre de Tarantaise, un des représentants de l'ancienne école dominicaine [3], chez Robert Kilwardby, le chef de l'école antithomiste d'Oxford [4], plus tard chez Duns Scot [5] et tous les épigones du scotisme.

On la retrouve surtout chez saint Bonaventure, le chef incontesté de l'ancienne école scolastique et en qui se résume, peut-on dire, au temps de saint Thomas, le travail de tout le XIIIe siècle sur cette question. La *forma corporeitatis* est en étroite connexion avec la théorie de la composition hylémorphique de l'être contingent, telle qu'elle se dresse, dominatrice, au sommet de la métaphysique bonaventurienne. La matière première, dans son concept métaphysique (secundum essentiam), exprime la pure aptitude d'un devenir quelconque, la simple potentiabilité ; ainsi conçue elle est indifférente à revêtir un

1. « Materia illa non sic erat corporea, quod esset completa in genere corporum, sed sic habebat *extensionem* et *corporeitatem*, quod non habebat perfectam formae actualitatem. » S. Bonaventure, *op. cit.*, D. XII, a. 1, q. 3 (t. II, p. 301).

2. *S. Theol.* P. II, q. 44, m. 2.

3. Cité par les éditeurs de S. Bonaventure, t. II, p. 301, Scholion.

4. Voir le chap. sixième de notre ouvrage sur G. de Lessines.

5. Henri de Gand est le seul, à notre connaissance, qui restreigne la *forma corporeitatis* à l'homme.

état corporel ou un état spirituel. En cette indétermination absolue, la matière ne pourrait exister. Car ce qui *peut* être, n'*est* pas, comme tel. Dès qu'elle est réalisée, elle apparaît ou dans le monde des corps ou dans le monde des esprits [1]. Si nous arrêtons notre attention sur le monde des corps, le premier principe qui lève l'indétermination de la matière est la *corporeitas*. Elle met en acte cette *possibilitas* générale de la matière et lui confère ce mode d'être incomplet, mais réel, qui demeurera à la base de tout le cycle des transformations de la substance. Tout corps ayant une masse et une extension, saint Bonaventure établit une équivalence entre la *forma corporeitatis* et la *forma communis*, partout semblable, indifférente à entrer dans la constitution de *tel* corps plutôt que de *tel* autre corps. Elle coexiste donc, toujours, avec des formes ultérieures, complétives et, en concours avec elles, compénètre toute réalité [2].

Si de cette notion générale de l'état de corporéité, on passe à l'étude des diverses catégories d'êtres corporels, on voit se déployer en étages superposés, tout un échafaudage d'éléments réels entrant dans la constitution des corps. Ce sont d'abord les *formae elementares* fixant respectivement la spécificité des quatre éléments [3].

1. *Op. cit.*, D. III, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3. Cf. le Scholion des éditeurs, t. II, p. 92.

2. « Forma illa quam habebat informis materia non dabat sibi esse *completum*, et ideo tam formas simplices quam compositas, quae *esse completum* tribuunt, praecedebat vel praecedere poterat » *Op. cit.*, D. XII, a. 1., q. 3, ad. 3 (t. II, p. 300).

3. Saint Bonaventure n'admet pas seulement dans le corps élémentaire la présence de la *forma communis* et de la *forma elementaris*, mais dans un passage du commentaire des Sentences, que nous transcrivons ci-après, il admet que la lumière (*lux*) entre dans la constitution de *tout* corps, donc du corps élémentaire, à titre de forme substantielle : « Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus

Puis c'est le tour des mixtes. Un mixte bien constitué est le produit de particules d'eau, d'air, de feu, de terre représentées dans chaque corps par des doses que la nature a savamment variées. Dans tout mixte, les formes élémentaires s'effacent devant une forme nouvelle, la *forma mixtionis*, qui seule peut expliquer l'être et l'activité spécifique du nouveau corps. Mais que deviennent ces *formae elementares* ? Ici se place le célèbre problème de la permanence des éléments qui a défrayé tant de discussions au XIIIe siècle. Pour concilier dans ce problème la logique de leur système avec l'observation des faits, le grand nombre des « pluralistes » recourent à une distinction subtile : la forme subtantielle de l'élément demeure(*esse elementi*), mais son action (*actio elementi*) est supplantée par celle d'une forme supérieure (*forma mixtionis*). A l'instant où le travail de la nature aura achevé la dissolution du composé, les formes élémentaires exerceront à nouveau leur action temporairement suspendue.

Saint Bonaventure ne traite pas la question *ex professo* mais ce qu'il apprend sur la composition du corps humain ne laisse aucun doute sur sa pensée [1]. Richard de Middleton, son disciple est plus explicite [2]. Enfin, notons ce fait très significatif, que nous commenterons plus loin : la théorie d'Avicenne sur la permanence des éléments dans

entia, est substantialis forma. » *Op. cit.*, D. XIII, a. 2, q. 2 (t. II, p. 321).

1. « Sed is est ordo quod forma elementaris unitur animae mediante forma mixtionis et forma mixtionis disponit ad formam complexionis. » *In l. II Sent.*, D. XVII, a. 2, q. 2, ad. 6 (t. II, p. 423), cf. D. XV, a. 1, q. 2. Et ce qu'il dit du corps humain, élevé dans la gloire de la vie future, s'applique à fortiori à la vie actuelle : « Elementa manent in corpore illo secundum substantiam et qualitates et operationes. » *In l. IV Sent.*, D. 49, p. II, art. princ. 2 a. 1, q. 1, in corp. Les éditeurs de Quaracchi se déclarent dans le même sens (t. II, p. 379).

2. V. la *quaestio de gradu formarum*. Bibl. nation. ms. lat. 15662, fol. 176v B.

le mixte est constitutionnelle pour la cosmologie d'Albert le Grand [1]. Tout cela prouve que la première formule consciente qui ait apparu en cette matière dans la physique du XIIIe siècle résolvait le problème de la composition des corps dans le sens de la pluralité des formes.

S'il en est ainsi dans le mixte inorganique, il en sera de même dans le corps vivant, où sous la dépendance du principe vital, forme complétive supérieure, les éléments gardent leur nature propre. Mais, quand il s'agit de l'homme, la question se pose sous un nouvel aspect, et son intérêt grandit. Il s'agit de savoir s'il faut rattacher à la même forme la complexité vitale du microcosmos que nous sommes. Y a-t-il une ou plusieurs âmes en nous ? Les plus célèbres parmi les scolastiques antérieurs à saint Thomas, se sont refusés à introduire dans l'âme humaine le principe de la multiplication. Et quand nous disons les plus célèbres, nous avons nommé Alexandre de Halès, saint Bonaventure [2], Richard de Middleton [3], Albert le Grand [4].

Mais d'autres — et sont-ils moins logiques — ont tiré du principe tout ce qu'il contenait. Ils ont enseigné la pluralité des âmes, non plus à la façon de Platon, mais conformément au génie de l'aristotélisme. C'est le cas de Guillaume de la Mare, le fougueux auteur du *Correcto-*

1. « Elementorum formae dupliciter sunt, scilicet primae et secundae. Primae quidem sunt a quibus est *esse* elementi substantiale sine contrarietate et secundae sunt a quibus est esse elementi et *actio*. Et quoad primas formas, salventur meo judicio in composito... et quoad secundas formas sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia. » *De caelo et mundo*, Lib. III, tr. 2, cap. 1. — Cf. *de Generat. et corrupt.*, tr. 6, c. 5, sq. Voir *Hist. de la Phil. médiévale*, p. 270.

2. L'âme intellectuelle « non tantum dat esse, verum etiam vivere et sentire et intelligere. » *Breviloq.*, p. II, c. 9 (t. V, p. 227).

3. *Op. cit.*, fol. 177^r B.

4. *De anima*, l. I, tr. II, cap. 16; l. II, tr. II, cap. 1; l. III, tr. V, cap. 4.

rium fratris Thomae de Aquino[1]. C'est aussi contre un de ces partisans de la pluralité des âmes que Gilles de Lessines a composé sa monographie sur les formes.

En dépit de traits de famille prononcés, les systèmes pluralistes affectent donc la physionomie la plus variée. Quand saint Thomas parut en scène, pendant toute la durée de son enseignement, et encore dans les années qui le suivent immédiatement, les formules pullulaient. Elles ont justifié cette boutade d'un de ses disciples, Hervé de Nédellec : « Quidam posuerunt in rebus naturalibus esse tantum duas formas substantiales, quidam vero tres, quidam tot formas quod genera, quidam secundum quamlibet perfectionem totius vel partis posuerunt diversam formam substantialem, quidam autem posuerunt plures animas, quidam ex eis unam tantum animam cum forma corporeitatis, quidam vero in homine solum duas formas in aliis autem omnibus unam tantum. Et ut breviter dicam, quia isti omnes reliquerunt unitatem formae et veritatem quae unomodo se habet, et adhaeserunt falsitati quae infinitis modis potest contingere, in tantos et tam varios inciderunt errores ut etiam sentientibus cum eis difficile, immo impossibile sit viam aliquam eligere tutiorem[2]. »

M. DE WULF.

1. Cité par WITTMANN, *op. cit.*, p. 65.
2. HERVÉ DE NÉDELLEC, *De gradibus formarum*, q. XVIII (ed. Venise, 1513, fol. 86v B).

ESSAIS ET NOTICES

MÉLANGES DU PROFESSEUR FUNK

FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* (2 vol. Paderborn, Schöningh);

Le second volume de ce savant ouvrage est, en grande partie, consacré à des recherches de paternité littéraire dont un aperçu a été donné ici même (*Revue*, V, 1900, p. 555). On y trouve encore trois ou quatre études historiques (notamment une sur la question de Galilée) dignes, de tout point, de l'éminent professeur de Tubingue, mais qui ne touchent pas à l'histoire des dogmes. C'est au premier volume qu'appartiennent les dissertations dont les pages suivantes offrent une brève analyse. On y laisse la parole à l'auteur et l'on se borne à faire un rapport qui ne sera interrompu que par de rares réflexions.

LA PRIMAUTÉ DE L'ÉGLISE ROMAINE D'APRÈS IGNACE ET IRÉNÉE — 1° *Texte d'Ignace.* — On sait que, dans son épître aux Romains, saint Ignace prodigue les termes honorifiques à l'église romaine qui, dit-il, est « ἁγιόθεος, ἁγιοπρεπής, ἁγιομακάριστος, ἁγιέπαινος, » etc., etc. A vrai dire ces pompeuses épithètes relèvent plutôt de la rhétorique orientale que du dogme et ce n'est pas sur elles que s'est fixée l'attention des théologiens ainsi que des historiens du dogme. Mais elles sont encadrées dans une formule obscure, presque énigmatique. Avant de proclamer l'église romaine digne de Dieu, de toutes les louanges, etc., Ignace dit : « ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων » ; et, après avoir entassé les épithètes qu'on vient de lire, il ajoute : « καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης ». Du côté des catholiques on a toujours vu dans ces mots un hommage rendu à la primauté de l'église romaine. Comment s'en étonner? le verbe προκάθημαι ne veut-il pas dire : présider, dominer? Et, par conséquent, la pensée de saint Ignace n'est-elle pas que l'Eglise romaine préside sur tout le pays des Romains? Mais, d'autre part, la syntaxe élève des objections. Si l'évêque d'Antioche entendait parler d'une préséance ou d'une domination sur le pays des Romains, il devait mettre le complément du verbe au génitif : or il s'est servi du datif avec ἐν. Et puis, quelle idée mettre sous la formule προκαθημένη ἀγάπης? Régulièrement on devrait traduire : qui préside sur la charité; traduction qui, comme chacun le voit, n'offre aucun sens. Jusqu'à ces derniers temps les critiques protestants donnaient

généralement la traduction suivante : « à l'église..... qui préside dans le pays des Romains..... qui préside par sa bienfaisance. »

Et comme la présidence dont il est question dans le second membre de phrase implique simplement l'idée de distinction ou, si l'on veut, d'éminence, quelques-uns, étendant cette idée au premier membre, arrivaient à cette traduction : « à l'église qui se distingue entre toutes dans le pays des Romains..... qui se distingue par sa bienfaisance. » Que l'église romaine ait eu, dès le second siècle, des ressources considérables qui lui permettaient de subvenir aux besoins des autres églises, c'est là un fait attesté par saint Denys de Corinthe et qu'on ne peut révoquer en doute. Mais est-ce uniquement cette bienfaisance que le saint évêque d'Antioche a en vue quand il dit que l'église romaine προκάθηται, qu'elle est προκαθημένη ? Harnack lui-même a reconnu l'invraisemblance de cette hypothèse et il a proposé une autre interprétation. D'après lui le verbe grec en litige pourrait bien être traduit par « protéger, défendre, prendre en mains la cause de quelqu'un », ce qui ferait dire à Ignace : « à l'église qui, dans le pays des Romains,... prend en mains la cause de la charité (le verbe προκάθηται est fondu dans le participe προκαθημένη dont il n'est qu'une anticipation redondante semblable à celle qu'offre le texte grec de Act. XIII, 45, ἀντέλεγον..... ἀντιλέγοντες). Mais l'explication de Harnack n'est pas plus heureuse que l'ancienne si même elle l'est autant. Elle échoue contre le verbe προκάθηται qui signifie « présider, dominer » et pas autre chose. La vérité est que la solution du problème soulevé par le texte d'Ignace se trouve dans ἀγάπη. Divers rapprochements de textes montrent que, dans la langue ignatienne, ce mot ne désigne pas seulement la charité ou la bienfaisance, mais encore l'assemblée, l'alliance de la charité. La traduction suivante est donc plausible : « à l'église qui préside dans le pays des Romains..... qui préside sur l'alliance de la charité. »

En somme, on doit reconnaître que saint Ignace rend témoignage à la primauté de l'église romaine ; il déclare que cette église a la présidence. Sur qui et jusqu'où ? La première partie de son texte dit : « dans le pays des Romains » ; et, jadis, certains critiques protestants concluaient de là que l'évêque d'Antioche restreignait la juridiction de l'église romaine aux églises suburbicaires. On s'accorde aujourd'hui à admettre qu'au commencement du second siècle il n'y avait pas encore d'églises suburbicaires, que l'interprétation précédente repose par là-même sur un anachronisme, et qu'il faut étendre le ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων soit à toute l'Italie, soit même à tout l'Occident. Du reste, on lit dans le second membre de phrase : « qui préside sur l'alliance de la charité. » Cette expression rejette au second plan les mots ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. Elle nous autorise à conclure que l'évêque d'Antioche attribue à l'église romaine une prééminence universelle et que son texte doit être traduit ainsi (on tient compte de l'hypothèse qui considère le verbe comme une anticipation du participe : « à

l'église..... qui est dans le pays des Romains..... qui préside sur toute la fraternité ». Reste à savoir où cette prééminence universelle a sa source. On doit reconnaître que, sur ce point, saint Ignace ne nous donne aucune indication directe et que rien, dans son texte, ne nous permet de réfuter péremptoirement la théorie protestante qui attribue l'ascendant qu'exerçait l'église romaine sur toute la chrétienté primitive, à l'éclat dont la Rome civile éblouissait le monde entier. Cependant si l'on considère que, un peu plus loin (IV, 3), Ignace mentionne le rapport qui relie l'église romaine aux apôtres Pierre et Paul, on peut conclure, par voie d'induction, qu'il fonde sur ce rapport la primauté dont il vient de parler.

2° *Texte d'Irénée.* — Voici, dans la version latine qui seule nous en a été conservée, le célèbre texte que l'évêque de Lyon a consacré à l'église romaine : « *Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* — On s'accorde généralement à reconnaître que l'expression *necesse est* implique l'idée, non d'obligation morale, mais de nécessité physique ; en d'autres termes, que saint Irénée a voulu exposer, non ce que les églises ont le *devoir* de faire, mais ce que la force des choses leur impose. Le sens de *convenire* est plus énigmatique. Pris dans le sens métaphorique, ce verbe désigne l'accord des esprits dans la foi, ce qui donne la traduction suivante : « Toutes les églises, c'est-à-dire tous les fidèles, doivent s'accorder avec cette église à cause de sa principauté supérieure. » Pris dans le sens propre, il exprime l'idée de rassemblement, et l'on doit alors traduire : « Toutes les églises..... se rendent nécessairement à cette église à cause de sa principauté supérieure. » La première traduction serait, de Tout point, la plus satisfaisante, n'était l'énorme difficulté que lui crée *in qua*. Appliquée à l'église romaine, comme on le fait généralement et comme l'ensemble de la phrase paraît le demander, cette particule donne à la fin du texte le sens suivant : « la tradition apostolique a été conservée dans l'église romaine (*in qua*) par les fidèles du monde entier. » Si, maintenant, on rapproche cette idée de celle qu'on obtient en donnant à *convenire* le sens d'un accord dans la foi, on se trouve en face de ces deux assertions inconciliables : « Toutes les églises doivent accorder leur foi avec la foi de l'église romaine ; c'est par elles que l'église romaine conserve la tradition apostolique. » La seconde traduction fait, elle aussi, dire à saint Irénée que la tradition apostolique est conservée pure dans l'église romaine par les fidèles du monde entier. Mais, du moins, elle ne mentionne pas la nécessité où sont ces églises d'accorder leur foi avec celle de Rome, elle échappe donc à la contradiction que l'on vient de constater. D'autre part, on a des preuves nombreuses que, dès les premiers temps du christianisme, fidèles et pasteurs de tous les points du monde se rendaient à Rome. Saint Irénée a pu voir dans ce concours, non pas sans

doute la *cause* (il attribue IV, 26, 2 à toutes les églises apostoliques, et par conséquent à Rome, un *charisma veritatis*), mais la *garantie* de la fidélité de l'église romaine à la tradition apostolique. En résumé la traduction de *convenire* par *se rendre* est plausible.

On s'est rendu compte, depuis quelque temps, qu'il est impossible d'attribuer à *convenire* le sens d'un accord dans la foi si l'on rapporte *in qua* à l'église romaine. Dans le but de conserver au verbe l'interprétation traditionnelle, on a rattaché la particule aux églises du monde entier et on a traduit : « Avec cette église qui jouit d'une principauté supérieure doit s'accorder toute église (c'est-à-dire tous les fidèles) dans laquelle la tradition apostolique est conservée par les fidèles du monde entier. » Cette traduction soulève plusieurs difficultés ; on ne voit pas notamment ce que viennent faire avec elle les mots : *ab his qui sunt undique*. On peut cependant la préférer à l'autre à cause du sens qu'elle donne à *convenire*.

De quelque manière qu'on entende *convenire*, on doit du moins reconnaître que saint Irénée proclame la primauté de l'église romaine. Et, à ce point de vue, ce qui importe le plus dans son texte, ce n'est pas le verbe *convenire*, ce n'est même pas le mot *principalitas*, c'est l'épithète *potentior* (la leçon *potior* adoptée par Massuet est condamnée par les manuscrits, mais elle donne le même sens que dans la leçon *potentior*). La *principalitas* est une prérogative que saint Irénée attribue à toutes les églises apostoliques (IV, 26, 2). Ce qui distingue l'église romaine, c'est que sa *principalitas* est *potentior*, et le *convenire* qu'ont à accomplir les autres églises est une pure conséquence de la *potentior principalitas*. Le saint évêque de Lyon met certainement l'église romaine au-dessus de toutes les autres églises, même de celles qui ont, comme elle, une origine apostolique ; il lui décerne la prééminence. Mais quelle espèce de prééminence a-t-il en vue ? Harnack la réduit à des proportions très modestes. Selon lui, l'église romaine n'était pour saint Irénée que *prima inter pares*. Sans doute la formule *propter potentiorem principalitatem* ne franchit pas beaucoup cette limite. Toutefois on doit accorder que, si elle ne nous mène pas plus loin, elle ne nous défend pas d'y aller et que, si la primauté de l'église romaine, telle que la postérité l'a entendue, ne trouve pas d'appui dans le texte de saint Irénée, elle n'y rencontre pas non plus d'obstacle. D'ailleurs, que le grand évêque de Lyon ne nous offre aucun renseignement précis sur la constitution de l'Église, c'est ce qui ne peut surprendre. Saint Cyprien, qui proclame si hautement la primauté de saint Pierre, ne dit-il pas que les autres apôtres furent « *pari consortio praediti* et honoris et potestatis (*De eccl. unit.* 4) », en d'autres termes que le privilège de saint Pierre fut d'être le premier chronologiquement à être investi des pouvoirs apostoliques ? Et le même docteur qui appelle l'église romaine *ecclesia principalis*, ne professe-t-il pas que chaque évêque est indépendant dans son diocèse et ne relève que de Dieu ?

Ajoutons en terminant que saint Irénée fait dériver la primauté de l'église romaine avant tout de sa fondation par les apôtres Pierre et Paul. C'est ce que semble prouver la phrase : « maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundatae.... ecclesiae. » Cette phrase précède le texte « ad hanc ecclesiam » et elle est destinée à rendre compte de la prééminence de l'église romaine. Or, on voit que, si elle fait appel à l'antiquité, au développement numérique et à la célébrité de l'église romaine, elle met aussi en relief sa fondation par les apôtres saint Pierre et saint Paul.

Célibat et mariage des prêtres dans l'antiquité ecclésiastique. — Le concile d'Elvire, tenu vers l'an 300, interdit l'usage du mariage aux évêques, aux prêtres et aux diacres. A partir de cette date le clergé supérieur fut, dans l'église occidentale, soumis, au moins théoriquement, à la loi du célibat. Vingt-cinq ans plus tard, un projet de loi tendant à étendre l'obligation du célibat à l'Église universelle fut présenté aux Pères du concile de Nicée. Mais cette motion, dont l'auteur était sans doute Osius de Cordoue, fut énergiquement combattue par l'évêque Paphnuce et finalement repoussée. Socrate, qui nous donne ce renseignement (I, 11), nous apprend que, de son temps (V, 22), le clergé de l'Orient, y compris les évêques, était engagé dans les liens du mariage. Cet état de chose fut modifié, en partie, par Justinien, qui soumit les évêques à la loi du célibat. En résumé, la discipline qui régit actuellement le clergé, remonte, pour l'Occident, au commencement du IVe siècle et au VIe siècle pour l'Orient. Jusqu'à ces deux dates respectives, le célibat était une pratique plus ou moins répandue, mais volontaire. On a essayé récemment de combattre ces conclusions et d'attribuer une origine apostolique à la loi du célibat. Cette tentative, qui se heurte à des textes nombreux et décisifs, est dépourvue de toute valeur scientifique. — Voici ce qu'on lit dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*[2], p. 436 : « L'obligation de l'office, comme celle du célibat, est un legs de l'ascétisme au clergé. On peut même dire que, sur ces deux points, il s'est produit une sorte de concordat tacite. La popularité des parfaits, des continents, des hommes de Dieu, comme on disait, était et se maintint si grande, qu'elle aurait pu mettre en question les titres du clergé à la direction des communautés chrétiennes, si, sur les points principaux, le clergé ne s'était empressé d'adopter le programme des moines ».

Le canon XXXVI du concile d'Elvire. — « Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. » — Selon Bellarmin, les Pères du concile d'Elvire auraient, dans ce canon, interdit, non pas les tableaux, mais simplement les peintures murales, et cela pour éviter les profanations auxquelles sont condamnées ces peintures quand les murs se désagrègent. D'autres ont mis l'accent sur le mot *adoratur* et ont dit

que le canon en litige interdisait, non pas les images du Christ ou des saints, mais seulement les peintures destinées à représenter la divinité. Selon une troisième opinion, le concile aurait interdit l'usage des images dans les églises comme pouvant être pour les païens une occasion de scandale ; mais il n'aurait pas désapprouvé le culte des images en lui-même. Enfin, d'après une quatrième opinion qui a aujourd'hui la vogue et qui n'est qu'une combinaison de la première et de la troisième, le concile aurait permis le culte des images dans les catacombes, où l'on n'avait pas à craindre les regards indiscrets des païens ; il l'aurait interdit uniquement dans les églises construites au-dessus du sol, où les infidèles auraient pu en être les témoins scandalisés. Toutes ces interprétations ont cela de commun qu'elles mettent dans le texte du canon ce qui n'y est pas parce qu'elles ne veulent pas voir ce qui y est. La vérité est que le concile défend qu'on fasse des peintures dans les églises, non pas pour éviter les profanations ou le scandale des païens, mais « ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur » ; et qu'il interdit, non pas telle ou telle peinture, mais toutes en général. On doit donc conclure que le canon XXXVI du concile d'Elvire condamne le culte des images. Baronius en convient ; il soupçonne seulement ce canon d'être une interpolation. Inutile de faire remarquer que ce soupçon ne peut être pris au sérieux. Le grand historien a, du moins, le mérite d'avoir vu plus juste que les théologiens. On ne doit pas d'ailleurs s'étonner du sentiment dont témoigne le canon XXXVI du concile d'Elvire. Nous le retrouvons dans saint Epiphane qui, rencontrant dans une chapelle de Palestine une peinture religieuse, la déchira avec indignation. Nous le retrouvons encore dans saint Augustin qui méprise comme des gens superstitieux les *picturarum adoratores* (*De moribus*, I, 75). Dans les premiers siècles le culte des images était condamné par les docteurs.

Je sors ici de mon rôle de rapporteur pour ajouter à l'exposé de Funk quelques observations. Si le concile d'Elvire candamna le culte des images, c'est apparemment parce que ce culte tendait à s'implanter. De même, le tableau que saint Epiphane déchira alimentait la dévotion des pieux fidèles de la Palestine ; et la formule dédaigneuse qu'on vient de lire dans saint Augustin prouve clairement qu'il en était de même en Afrique. Nous assistons ici au conflit de la théologie populaire et de la théologie des théologiens. C'est un spectacle que rencontre souvent sur son chemin l'historien des dogmes et que les lecteurs de la *Revue* ont déjà eu sous les yeux à propos de l'histoire du culte des anges (*Revue*, III, 1898, 550). Naturellement les apologistes se sont efforcés de dissimuler cet antagonisme. Comme ils ont exorcisé le canon XXXVI du concile d'Elvire où est condamné le culte des images, ils ont également exorcisé les textes défavorables au culte des anges. Pour cela, selon leur habitude, ils ont mis dans les textes des restrictions qui n'y sont pas et qui pourtant devraient y être, ils ont attribué aux Pères l'ignorance des lois les plus fondamen-

tales du langage. Sans nous arrêter à réfuter les enfantillages qui ont été débités sur le compte des textes de saint Irénée, d'Origène, d'Eusèbe, de Théodoret et du concile de Laodicée, disons simplement qu'il en est ici des apologistes comme de ceux dont parle le psalmiste : « Timuerunt ubi non erat timor ». C'est une loi historique que les excès amènent des réactions et que les abus font condamner les usages légitimes qui les ont provoqués. Témoins du culte idolâtrique que les païens accordaient aux statues des dieux et aux esprits invisibles, les Pères ont mis les populations chrétiennes en garde contre tout culte dont Dieu et le Christ n'étaient pas l'objet. Ils ont condamné indistinctement l'usage et l'abus parce qu'il leur a semblé que l'usage conduirait inévitablement à l'abus. Disons plus. Exclusivement préoccupés de tenir les fidèles attachés au culte de Dieu et de les écarter de l'idolâtrie, ils n'ont même pas fait la distinction que nous faisons aujourd'hui entre le culte légitime et le culte idolâtrique des images ou des anges : tout leur a paru un abus. Qu'y a-t-il de si troublant pour les théologiens dans cet état d'âme ? N'était-il pas imposé par les circonstances ? Les théologiens n'ont jamais été embarrassés par l'article du code mosaïque qui proscrivait les statues et les images. Ils ont trouvé à cet article une explication très plausible. Pourquoi ne pas faire bénéficier de cette explication les textes des Pères ? On serait ainsi plus juste à leur égard qu'en se livrant sur leur compte à une exégèse arbitraire.

De la convocation des conciles généraux. — Les fausses décrétales font dire au pape Pélage II qu'il ne s'est jamais tenu de concile qui n'ait été convoqué par le Saint-Siège. Pendant tout le moyen âge on ajouta foi à cette maxime et l'on admit que Rome était toujours intervenue pour autoriser les grandes assemblées épiscopales qui proscrivent les hérésies. Le premier concile de Constantinople lui-même fut soumis à la loi commune ; on admit qu'il avait été convoqué par le pape saint Damase, et ce renseignement se lit encore aujourd'hui dans le breviaire romain. On n'ignorait pas que, jusqu'au XIe siècle, les empereurs avaient pris une part importante à l'organisation des conciles œcuméniques ; mais on se rassurait en pensant que le pouvoir impérial s'était borné à exécuter les ordres donnés par le pouvoir spirituel ou que, du moins, il n'avait pris aucune initiative avant d'avoir obtenu le consentement de Rome. Depuis environ un demi-siècle, on reconnaît que Damase fut complètement étranger à la réunion des évêques grecs qui se tint en 381 à Constantinople, et que ce concile doit son titre d'œcuménique uniquement à la ratification qu'il reçut plus tard du Saint-Siège. Par ailleurs, on maintient les anciennes positions et l'on enseigne couramment que les empereurs, quand ils ont convoqué des conciles œcuméniques, se sont toujours entendus préalablement avec les papes et ont reçu ou leur consentement ou même leurs ordres. En réalité l'examen sérieux et impartial des textes nous conduit aux trois conclusions suivantes.

1° Les empereurs ont convoqué les sept premiers conciles œcuméniques sans demander aux papes aucune autorisation soit directe soit indirecte. — C'est ce que prouvent surtout les lettres impériales de convocation qui nous sont parvenues. Dans la lettre qu'il adresse à tous les métropolitains, Théodose II commence par déclarer qu'il songeait depuis longtemps à rassembler un concile et que le moment lui semble venu de réaliser son projet ; il leur prescrit ensuite de se rendre à Éphèse avec quelques-uns de leurs suffragants ; il fixe la réunion à la Pentecôte ; puis il ajoute : « Nous ne souffrirons pas que l'on fasse défaut sans motif : quiconque ne sera pas à Éphèse à l'époque fixée n'aura d'excuse ni devant Dieu ni devant nous. » L'autorisation du pape Célestin n'est mentionnée à aucun degré ; l'empereur ne parle que de lui et de son autorité. Ce n'est pas ainsi que s'exprime un délégué. Manifestement Théodose II considère la convocation du concile comme un droit inhérent à la dignité impériale. Son successeur, Marcien, affiche la même prétention. Dans la lettre qu'il écrit aux évêques pour les convoquer au quatrième concile, il déclare agir de sa propre autorité et, sur ses ordres, les évêques se rassemblent, d'abord à Nicée puis à Chalcédoine, malgré l'opposition du pape saint Léon qui voulait que le concile eût lieu en Occident. Plus tard, nous voyons l'impératrice Irène inviter par lettre le pape Adrien Ier à prendre part au septième concile dont elle a décidé elle-même la tenue. Et le récit d'Eusèbe (*Vita Constantini*, III, 6, 12, 17) prouve que Constantin ne recourut à aucune autorisation étrangère pour convoquer le concile de Nicée.

2° Le droit que les empereurs se sont arrogé en convoquant des conciles œcuméniques ne leur a été contesté par aucun de leurs contemporains. — Les Pères du concile de Nicée, dans la lettre qu'ils écrivent à l'église d'Alexandrie (Socrate, I, 9), déclarent qu'ils se sont rassemblés par la volonté de Dieu et par l'ordre de Constantin. Le concile d'Éphèse dit, plus de trente fois, que c'est pour obéir à Théodose II qu'il s'est réuni. Tous les autres conciles s'expriment dans les mêmes termes ; tous nomment l'empereur qui a décrété leur convocation, et jamais ils n'associent dans leurs formules le nom du pape au nom de l'empereur. Ils ne croient donc pas que l'autorité impériale ait agi par délégation de Rome, autrement leur langage serait absolument inexplicable. Les papes, surtout, ont conscience de n'avoir été appelés à donner aucune autorisation, aucun consentement ; témoin ce passage de la lettre de Célestin à Théodose : « J'enverrai des légats au synode *quam esse jussistis* » ; témoin encore l'aveu d'Agathon qui, en envoyant ses légats au sixième concile, écrit à l'empereur : « *Nostra pusillitas quod jussum est obsequenter implevit.* »

3° Les textes qu'on a apportés à l'encontre de ces deux assertions sont sans valeur ou sans portée. — Énumérons d'abord ces prétendues preuves de l'intervention pontificale dans la convocation des premiers conciles : le *Liber pontificalis* atteste que le concile de Nicée a été

rassemblé *cum consensu Silvestri* ; les Pères du sixième concile proclament que Constantin et Silvestre ont convoqué le concile de Nicée ; Rufin raconte que Constantin procéda à la convocation des évêques *ex sacerdotum sententia* ; au concile de Chalcédoine les légats du pape reprochent à Dioscore d'avoir osé faire un concile (le brigandage d'Éphèse) en dehors du siège apostolique ; le pape Jules déclare au lendemain du concile de Nicée (341) qu'il n'est pas permis de rassembler un concile sans l'avis de l'évêque de Rome, et il part de là pour condamner le concile d'Antioche qui avait enfreint cette règle ; dans sa lettre à saint Léon, Marcien dit que le concile sera l'œuvre du pape (te rectore) ; les évêques de Mésie, écrivant à l'empereur Léon II, affirment que les Pères du concile de Chalcédoine se sont rassemblés *per jussionem Leonis romani pontificis*. — Voici maintenant la réponse à ces objections. Tous les hommes compétents s'accordent à reconnaître que les récits contenus dans le *Liber pontificalis* relativement au IVe siècle n'ont aucune valeur historique. — Les Pères du VIe concile ont tenu le langage qu'on vient d'entendre dans une acclamation qui, comme toutes celles qu'on rencontre dans les actes des conciles, ne mérite aucune confiance : du reste, pour savoir à quoi s'en tenir sur cette assertion des Pères du VIe concile, il suffit de savoir que, un peu plus loin, ils attribuent la convocation du second concile œcuménique à saint Grégoire de Nazianze et à Nectaire, alors que ce dernier était encore simple laïque quand le concile se rassembla. — Le texte de Rufin nous montre Constantin prenant *conseil* de *plusieurs* évêques avant de convoquer le concile de Nicée ; il y a loin de là à dire que le pape Silvestre donna une autorisation à l'empereur. — Les frères Ballerini, Héfélé et tous les historiens conviennent que les légats du pape au concile de Chalcédoine ont reproché à Dioscore, non d'avoir convoqué un concile en dehors du siège apostolique, mais d'en avoir pris la présidence aux dépens des légats du Saint-Siège. — De même le pape Jules ne parle pas de convocation : il dit seulement qu'on ne doit pas rassembler un concile sans y inviter l'évêque de Rome. — Dans la lettre de Marcien à saint Léon les mots *te rectore* se rapportent à l'hérésie et non au concile. — Quant aux évêques de Mésie ils disent bien en effet que les Pères du concile de Chalcédoine se réunissent « par ordre de Léon, pontife romain », mais ils ajoutent : « et du vénérable évêque et patriarche Anatole (de Constantinople) », ce qui réduit singulièrement l'importance de leur assertion.

4° Diverses circonstances expliquent ou même justifient l'attitude observée par les empereurs dans la convocation des conciles. — Et d'abord on ne doit pas s'étonner de les voir intervenir si constamment dans les querelles religieuses. Ces querelles, au lieu de rester confinées dans la région des dogmes, amenaient toujours à leur suite des désordres matériels que le pouvoir impérial devait réprimer sous peine de manquer à sa mission, et qu'il ne pouvait réprimer effica-

cement sans remonter jusqu'à leur source. — On ne doit pas non plus être surpris du soin que prennent les empereurs de rassembler les conciles et de la réglementation à laquelle ils se livrent à ce sujet. Puisque les hérésies troublaient la paix publique, les conciles étaient par là-même des remèdes sociaux non moins qu'ecclésiastiques, des remèdes destinés à rendre à la société son état normal. A ce titre ils s'imposaient à la sollicitude du pouvoir civil. Et comme ce même pouvoir prenait à sa charge les frais de voyage et d'entretien des évêques, il était amené par la force des choses à formuler certaines exigences. — Enfin il n'y a pas lieu de reprocher aux empereurs d'avoir convoqué les conciles de leur propre autorité et sans avoir pris l'avis de Rome. Sans doute ses qualités de gardien de l'ordre public et de pourvoyeur des évêques n'autorisaient pas le pouvoir impérial à usurper un droit que la raison nous montre comme exclusivement spirituel. Mais le rôle des empereurs était plus complexe. Les évêques orientaux (c'est en Orient que sévissaient les hérésies) n'avaient pour le Saint-Siège qu'un médiocre respect et n'étaient guère disposés à écouter la voix du pape. Dans ces conditions les empereurs n'avaient pas seulement à s'occuper des préparatifs des conciles, il leur fallait encore agir sur l'épiscopat. Ils étaient seuls en mesure d'obliger les prélats à se rassembler pour délibérer en commun. La convocation d'un concile était leur affaire exclusive et il ne leur eût servi de rien de se poser devant les évêques d'Orient en exécuteurs de la volonté du pape. Dès lors, ils étaient excusables de ne pas prendre leurs instructions à Rome, puisque, en toute hypothèse, ils devaient parler et agir en leur propre nom. N'oublions pas du reste que leur rôle se bornait à rassembler les évêques et qu'ils ne prenaient pas part aux discussions conciliaires.

Ici encore je me permets de faire quelques observations sur l'exposé qu'on vient de lire. La première est pour dire que le tableau tracé par Funk, des dispositions qui animaient les évêques d'Orient, n'est que conforme à la réalité. C'est ce que prouvent les deux faits suivants entre beaucoup d'autres qui pourraient être apportés. Les légats du pape saint Léon prièrent instamment l'empereur Marcien d'assister personnellement au concile (fixé d'abord à Nicée puis transféré à Chalcédoine), et ils déclarèrent même que, si l'empereur n'accédait pas à leur demande, ils s'en retourneraient chez eux : tellement ils avaient conscience d'être en pays ennemi (voir Labbe, IV, 73). Saint Grégoire de Nazianze raconte (*poem. de seipso*, XI, 1691) que les Pères du concile de Constantinople revendiquaient pour l'Orient la primauté sur l'Occident, sous prétexte que le Christ était né en Orient. Il nous les montre du reste modelant leurs convictions sur la volonté de l'empereur Théodose (*ibid.*, XII, 335). La seconde observation a trait à l'endroit où l'éminent professeur affirme que les empereurs tenaient à rester en dehors des controverses dogmatiques. Il cite des textes qui ont sans doute de la valeur, mais à côté des textes il y a les

faits. Il est certain que la majorité du concile de Nicée se composait d'origénistes et d'ariens, comme les événements ne tardèrent pas à le prouver. Pourtant l'*homoousios* y fut universellement acclamé. D'où vient cette antinomie, sinon de ce que Constantin, qui assistait au concile, patronnait le symbole d'Osius de Cordoue et que les évêques, par crainte révérentielle, se soumirent docilement à la volonté impériale, quittes à reprendre leur liberté quand, rentrés dans leurs diocèses, ils ne seraient plus sous l'œil du maître? Il est certain encore que la majorité du concile de Chalcédoine était monophysite. Comment donc proclama-t-elle le dogme des deux natures? Le procès-verbal des séances du concile nous renseigne complètement sur ce point. Les commissaires impériaux, qui dirigeaient les débats, recoururent à l'intimidation (voir Héfélé, III, 58 et suiv. trad. fr., et Labbe, IV, 555 et 559).

De la confirmation des conciles généraux. — Héfélé, après avoir montré (I, 38) que les empereurs confirmèrent les huit premiers conciles, avoue que la confirmation par le pape de ces mêmes conciles n'est pas aussi aisée à prouver; cependant il entreprend de la retrouver et, en faisant appel, tantôt aux textes, tantôt à l'induction, il mène son entreprise à bonne fin. Marchant sur les traces de l'illustre auteur de l'*Histoire des conciles*, Hergenröther, Heinrich, Scheeben, Kraus enseignent que tout concile œcuménique auquel le pape n'assiste pas en personne doit être expressément confirmé par lui, et que l'approbation des légats du Saint-Siège ne saurait tenir lieu de la confirmation pontificale. Les théologiens sont d'un autre avis. Bellarmin (*de Conciliis et Ecclesia*, II, 11) déclare qu'un concile œcuménique, qui a suivi les instructions données par le Saint-Siège à ses légats, n'a pas besoin d'une confirmation subséquente. Et le grand cardinal explique ainsi comment le concile de Chalcédoine ne se préoccupa pas de faire confirmer son décret dogmatique mais travailla au contraire à faire sanctionner par saint Léon le fameux canon XXVIII auquel les légats s'étaient opposés. D'accord avec Bellarmin, Hurter (*De Ecclesia Christi*, *Compendium* I [9], n. 406) reconnaît que l'adoption, par un concile, des instructions données par le pape à ses légats, équivaut à une confirmation, et il ajoute : « Concedere possumus nonnulla concilia, cujusmodi fuerunt ephesinum, chalcedonense, constantinopolitanum III et nicaenum II, hoc posteriori modo firmam auctoritatem esse adepta. » Qui a raison de Bellarmin ou de Héfélé? Des théologiens qui considèrent comme une confirmation équivalente l'approbation donnée par les légats du pape aux actes d'un concile œcuménique, ou des historiens modernes qui soutiennent que la confirmation expresse et subséquente du souverain Pontife est toujours nécessaire? Il ne s'agit ici naturellement que des faits historiques fondés sur les textes, non d'une question canonique qui ne nous regarde pas. Or voici ce que disent les textes.

Les pièces qu'on a apportées comme contenant la preuve de la

confirmation du concile de Nicée par le pape Silvestre sont ou apocryphes ou mal comprises. Au nombre de ces dernières, se trouve la déclaration d'un concile romain de 482 où il est dit que les trois cent dix-huit Pères de Nicée « confirmationem rerum atque auctoritatem « sanctae romanae ecclesiae detulerunt. » On a fait dire à ce texte que les Pères de Nicée avaient demandé à Rome de sanctionner leurs décisions. En réalité, le concile romain veut simplement dire que les Pères du concile de Sardique (ils visent un canon de Sardique mis par erreur sous le nom du concile de Nicée) ont attribué à l'église romaine le souverain pouvoir judiciaire. — Les lettres par lesquelles on a cru pouvoir démontrer que les définitions dogmatiques du concile de Chalcédoine avaient été confirmées par saint Léon démontrent seulement que ce pape fut prié de donner son approbation au canon XXVIII contre lequel les légats avaient protesté. — Tous les textes dans lesquels on a essayé de retrouver des traces de confirmation des huit premiers conciles œcuméniques sont sans valeur. En revanche nous avons la preuve que le quatrième, le sixième, le septième et le huitième conciles promulguèrent leurs décrets dogmatiques et les portèrent à la connaissance du monde chrétien immédiatement après avoir obtenu la confirmation impériale.

Paris.

DENYS LENAIN.

RELIGIONS DES PEUPLES CLASSIQUES

AVANT LE CHRISTIANISME[1]

IV. RELIGIONS ET CULTES GRECS. — Pendant longtemps les travaux d'ensemble consacrés aux religions de la Grèce antique se sont contentés de faire connaître les systèmes théogoniques et de décrire les particularités du culte, les cérémonies et les usages religieux, sans essayer de remonter aux origines ni d'expliquer les influences qui leur avaient donné naissance. Cette méthode purement descriptive, nous la trouvons dans le grand ouvrage de [49] A. MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique* (Paris, Ladrange, 1857-59, 3 vol. in-8). Le premier volume traite de la religion hellénique, en en comparant surtout les théogonies aux systèmes orientaux ; le second décrit les institutions religieuses de la Grèce ; le troisième étudie l'action des religions de l'Asie et de l'Égypte, ainsi que celle de la philosophie. La documentation très riche et l'exposition simple et claire de cette œuvre importante sont encore toujours très utiles à consulter. Le travail de

1 Voir *Revue*, V (1900), 527 ; VI (1901), 111.

50 Petersen, *Religion, oder Mythologie, Theologie und Götterverehrung der Griechen* (Extrait de *Ersch et Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste.* Ire section, t. 82 [Leipzig, Brockhaus, 1864] 380 pp., in-4, à deux colonnes), fort peu connu et plus rarement cité, est du même genre. Il contient des matériaux considérables, classés avec beaucoup d'érudition et de critique, mais il faut reconnaître que l'absence de tables et d'index, ainsi que son plan assez difficile à saisir rendent l'exploitation de cette mine vraiment pénible. Pour l'organisation du culte grec, c'est surtout aux manuels qu'il faut s'adresser. Nous citons les mieux faits et les plus complets : [51] K. F. Hermann, *Lehrbuch der gottesdienstlichen, Alterthümer der Griechen* (Heidelberg, 1846. in-8; 2e vol. du *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten* [52] 2e éd. p. K. B. Stark, Heidelberg, 1858. pp. xxvi-506, in-8) dont le plan est excellent et dont les notes reproduisent in extenso tous les textes principaux. On en annonce depuis longtemps une nouvelle édition par M. W. Dittenberger. [53] G. F. Schoemann, *Griechische Alterthümer* (Berlin, 1855-59. 3e éd. Berlin, Weidmann, 1871-73. [54] Trad. fr. par Galuski [Paris, Picard, 1884-1887, 2 vol. in-8], se distingue par sa belle ordonnance et le soin apporté à sa composition littéraire; ces qualités lui ont mérité l'honneur d'une traduction française. Une nouvelle édition est en cours de publication. Le premier volume, comprenant les institutions politiques, par M. J. H. Lipsius a paru en 1897 (Berlin, Weidmann. 8°). Ces deux ouvrages n'ont fait, jusqu'à présent, qu'une place très restreinte aux textes épigraphiques qui sont si précieux pour la connaissance des cultes grecs. C'est l'avantage de [55] M. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer* (2e éd. très développée : Munich, Beck, 1898; viii-228 pp., gr. 8°, 5 Mk. Forme la 3e partie du ve vol. de I. v. Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*) qu'il connaît très bien cette source et qu'il en tire bon parti pour la documentation de certains chapitres de son livre, comme ceux de l'administration des temples, des fonctionnaires religieux, des offrandes, des mystères et de l'théortologie, car le plan et les idées générales n'ont guère été modifiés depuis Hermann [51]. Au contraire, [56] MM. Percy Gardner et Jevons, *Manual of greek Antiquities* (Londres, Ch. Griffin, 1895, xii-736 pp., in-8, 42 grav., 16 sh. ont résolument essayé de renouveler le sujet, dans les limites d'un manuel élémentaire, et les deux cents pages qu'ils consacrent à la religion, à la mythologie et au culte ont été manifestement composées sous l'influence des travaux de MM. A. Lang et Tylor, et en appliquent les théories à la Grèce ancienne. C'est dans le même esprit qu'a travaillé [57] M. L. R. Farnell, *The Cults of the greek States* (Oxford, Clarendon Press, 1896, 2 vol. xxi-424 pp.; x, 425-761 pp., in-8, 32 sh., mais son livre, qui doit avoir un troisième volume, a une toute autre portée que le précédent. Son enquête embrasse le vaste champ de tous les cultes grecs. Mais, portant son effort sur la question des survivances, il veut rendre compte des

parties du culte et du rituel qui ne peuvent s'expliquer qu'à l'aide des pratiques et des idées des peuples primitifs. Ce sont, comme il le dit, les usages du culte, sortes de pétrifications remontant à une époque très reculée, qui sont l'élément vraiment conservateur dans les religions anciennes, et c'est leur signification première, souvent en complet désaccord avec les conceptions relativement élevées de l'époque postérieure, qu'il s'agit de déterminer. Pour cela, M. L. R. Farnell dispose d'un sens critique aiguisé et d'une connaissance très étendue des textes anciens, des travaux modernes et des monuments archéologiques; enfin il a pu enrichir son grand ouvrage d'une série d'admirables photogravures représentant un grand nombre de monnaies et une centaine de statues et de peintures, ayant une valeur documentaire. Il en a fait ainsi une véritable encyclopédie d'une haute portée scientifique.

Malgré ce qu'il y a de nouveau dans ses idées directrices, c'est encore toujours, en apparence au moins, le plan de ses prédécesseurs qu'a suivi M. Farnell, il procède par monographies de dieux et de déesses, et ses deux premiers volumes, par exemple, passent en revue les cultes de Cronos, Zeus, Héra, Athéna, Artémis, Hécate, et Aphrodite. Cependant, on peut se demander si, pour arriver à la vraie intelligence de la religion hellénique, ce n'est pas d'une façon un peu différente qu'il faudrait s'y prendre, et si ce n'est pas la voie indiquée jadis par [**58**] O. Müller, dans ses *Geschichten hellenischer Stämme und Städte* (1re éd., 1820-24; 2e éd. vol. I, *Orchomenos und die Minyer*. XVI-498 pp. in-8; vol. II et III, *Die Dorier*, XXIV-461, 556 pp. in-8, Breslau, 1844) qui est la bonne. Cette méthode, qui consiste à grouper pour les étudier les cultes et les mythes de chaque grande race, de chaque province de la Grèce, paraît plus sûre, quand on songe aux différences profondes qui séparent ces races, aux influences si diverses qui ont agi sur chacun de ces pays. C'est quand on aura déterminé exactement ce que représentaient pour chaque peuple grec, ces divinités aux noms identiques, aux cultes si hétérogènes, que l'on pourra risquer une synthèse qui tienne compte de toutes les nuances et qui rende raison de ces disparates. Des essais intéressants ont déjà été tentés dans ce sens, et il serait à souhaiter qu'il y en eût encore davantage. Parmi les meilleurs, nous signalerons [**59**] W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens* (vol. I, Leipzig, Teubner, 1891, VI-288 pp. in-8); [**60**] S. Wide, *Lakonische Kulte* Leipzig, Teubner, 1893, X-417 pp. in-8); [**61**] P. Odelberg, *Sacra Corinthia, Sicyonia Phliasia* (Upsal, 1896, VI-214 pp. in-8), et surtout [**62**] V. Bérard, *De l'origine des cultes Arcadiens* (Paris, Thorin, 1894, 378 pp., in-8), malgré le reproche qui lui a été fait, et qui semble justifié, d'avoir exagéré l'influence des Phéniciens sur les légendes et les cultes de l'Hellade.

Le dernier travail d'ensemble, qui ait été publié sur notre sujet, est celui de [**63**] O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*

(tome I, Munich, Beck, 1897, pp. 384, gr. in-8. 7 mk. Forme la 2e section du vol. v de I. v. Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*). Abandonnant le plan trop vaste qu'il avait annoncé dans son grand ouvrage [cf. **31**], l'auteur se propose d'étudier d'abord les cultes et les mythes groupés par cités et par pays : c'est donc une véritable géographie des religions grecques, très intéressante et très neuve, que nous donne la première partie ; pour la seconde, qui n'a pas paru, on nous promet une étude des groupes de mythes qui se sont formés autour des phénomènes naturels et des diverses conceptions religieuses, enfin, dans une troisième partie, nous aurons une histoire des cultes grecs, on essaiera de déterminer les idées religieuses communes à l'origine, et celles qui se sont formées au cours de l'histoire, sous l'influence des grands sanctuaires, des œuvres de l'art, et surtout de la littérature. Le programme est beau et original, souhaitons que l'auteur ne tarde pas à l'exécuter tout entier.

Sans vouloir entrer dans les détails des monographies consacrées à des chapitres particuliers de notre vaste sujet, il nous faut citer quelques travaux d'ensemble sur des points spéciaux. Les fêtes religieuses, qui forment une partie si importante du culte et qui contiennent des éléments si anciens, n'ont guère été étudiées d'une façon un peu complète que pour Athènes, et ces études ont été habilement résumées et complétées par [**64**] A. Mommsen, *Heortologie* (Leipzig, Teubner, 1864, viii-473 pp. in-8), dont la seconde édition [**65**] *Feste der Stadt Athen im Altertum* (Leipzig, Teubner, 1898, viii-548 pp. in-8, 16 Mk.) est complètement remaniée et parfaitement au courant. Sur les processions religieuses d'Athènes, nous avons une assez bonne monographie de [**66**] E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* (Berlin, Weidmann, 1900, vi-112 pp., 4 Mk.), clairement composée, et qui, malgré ses lacunes, contient nombre de renseignements utiles et a le mérite de circonscrire nettement le sujet. Ce n'est encore une fois que pour Athènes qu'on ait essayé de réunir ce que fournissent les textes et les inscriptions sur les diverses espèces de prêtres et leurs fonctions sacerdotales, et cependant d'autres cultes, ceux de la Béotie, par exemple, fourniraient une abondante matière à des recueils de ce genre. La savante monographie de [**67**] J. Martha, *Les Sacerdoces Athéniens* (Paris, Thorin, 1881 ; viii-184 pp.) en présente un excellent modèle. Pour les corporations religieuses, nous avons la bonne fortune de posséder un livre de premier ordre : [**68**] P. Foucart, *Des Associations religieuses chez les Grecs, Thiases, Éranes, Orgéons*, (Paris, Klincksieck, 1873, xx-243 pp.). Ce livre qui a frayé la voie et qu'il faut toujours consulter pour les questions générales, et, si l'on peut dire, la philosophie du sujet, doit être complété pour le détail, par les nombreuses inscriptions découvertes depuis vingt-cinq ans. C'est ce qu'a fait [**69**] E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (Leipzig, Hirzel, 224 pp. gr. in-8, 10 Mk.), avec une parfaite connaissance des matériaux épigraphiques. Il a, de plus, compris dans son plan les asso-

ciations de tout genre, et il est descendu jusqu'à l'Empire romain, pour y introduire les corporations juives et les anciennes corporations chrétiennes, qui avaient une organisation analogue.

Pour terminer ce chapitre, nous voudrions indiquer quelques-uns des travaux les plus importants sur les sources capitales de notre connaissance des cultes grecs, et qui sont, comme on sait, la *Description de la Grèce* de Pausanias, et les inscriptions. La meilleure édition du texte du voyageur grec est encore toujours celle de [**70**] Schubart et Walz (*Pausaniae descriptio Graeciae*. Leipzig, 1838-39, 3 vol. in-8). Elle contient avec une traduction latine, des notes critiques et d'excellents index. Pour le commentaire archéologique et mythologique, il fallait le chercher dans la vieille édition de [**71**] Siebelis (Leipzig, 1822, 5 vol. in-8). La tâche éminemment utile de commenter ce texte précieux à l'aide des résultats si importants des fouilles des trente dernières années, a été entreprise à la fois en Angleterre et en Allemagne, et si l'ouvrage allemand a commencé le premier à paraître, c'est l'ouvrage anglais qui a été le premier terminé. [**72**] M. J. G. Frazer (*Pausanias's Description of Greece, translated with a commentary*, Londres, Macmillan, 1898. vol. I, traduction, xcvi-616 pp.; vol. II-V, commentaire, 582, 652, 447, 638 pp.; vol. VI, indices, 199 pp. in-8, 42 cartes et planches et 189 gravures dans le texte, 126 sh.), le savant auteur de *The Golden Bough* [**11**], sans négliger les questions archéologiques qu'il traite avec beaucoup de compétence et de goût, a développé surtout le commentaire mythologique pour lequel le préparaient admirablement ses travaux antérieurs. Ses notes renouvellent sur un grand nombre de points les questions relatives aux cultes et aux rites et devront désormais être consultées par tous ceux qui auront à traiter des religions grecques. On retrouve dans ce beau travail toutes les meilleures qualités des savants d'Outre-Manche. L'ouvrage de [**73**] MM. Blümner et Hitzig, *Pausaniae Graeciae Descriptio* (vol. I, [liv. I-III], Leipzig, 1896-99, 876 pp. in-8, 17 planches, 40 Mk.) est moins agréable à consulter, mais si son commentaire ne se lit pas avec autant de plaisir que le précédent, à cause de la sécheresse de la rédaction, il nous donne une nouvelle édition du texte grec, avec l' « apparat » critique, le plus complet que nous ayons. Les notes archéologiques sont extrêmement soignées et quand les derniers livres auront paru, ils formeront un très utile complément à l'ouvrage de M. Frazer, en ajoutant les résultats des fouilles les plus récentes.

Les règlements relatifs aux cultes grecs, que les inscriptions fournissent en grand nombre, seront bientôt réunis et commentés dans l'ouvrage de [**74**] MM. J. v. Prott, et L. Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae* a titulis collectae (Fasc. I, Leipzig, Teubner, 1896, 60 pp.). Jusqu'à présent les calendriers seuls ont paru, mais on peut se rendre compte du soin et de la méthode sévère qui ont présidé à cette édition. Nous avons essayé nous-même de grouper les textes épigraphiques les plus utiles pour l'étude des institutions religieuses [**75**]

(Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques* [nos 669-1330], Paris, Leroux; Bruxelles, Lamertin, 1900; xxvi-1000 pp., 20 fr.) et [76] M. W. Dittenberger vient de faire place à la plupart de ces mêmes textes dans sa *Sylloge Inscriptionum graecarum* [nos 550-816] (2e éd. Leipzig, Hirzel, 1898-1900, x-644, 825, 462 pp. in-8, 48 Mk.) en les accompagnant d'un très savant commentaire.

Enfin, toutes ces indications, forcément écourtées, doivent être complétées par les bibliographies abondantes dont la mythologie, les religions et les cultes grecs ont été récemment l'objet dans le [77] *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, fondé jadis par C. Bursian, et dirigé maintenant par MM. L. Gurlitt et W. Kroll (Leipzig, Reisland, 4 vol. in-8 par an [Cf. *Revue*, t. V (1900), p. 174]). Dans le tome CII (27e année [1899], III, p. 65-132), M. H. v. Prott énumère et résume les travaux relatifs aux cultes grecs qui ont paru pendant les vingt dernières années. Si la liste est assez complète pour l'Allemagne, elle présente des lacunes sérieuses pour les autres pays. M. O. Gruppe (*Ibid.*, p. 133-243) s'est chargé de la mythologie et des religions pour les années 1893-97. Il nous donne pour cette période des notices d'un grand intérêt, parce qu'elles sont très complètes, très nettement motivées et bien classées.

V. Philosophie religieuse. — Les ouvrages consacrés à la philosophie ancienne n'attachent, en général, aux questions d'histoire religieuse que fort peu d'importance : la place la plus considérable y est attribuée aux problèmes métaphysiques. C'est ce qu'il est facile de constater dans l'œuvre magistrale de [78] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt* (1re éd., Tubingue, 1844-52. T. I, 5e éd., Leipzig, 1892 ; t. II, 1re part., 4e éd., 1889 ; 2e part., 3e éd., 1879 ; t. III, 1re part., 3e éd., 1880-1 ; tables, 1882. — Trad. franç. par E. Boutroux, Paris, Hachette ; t. I, en 2 vol., 1877-82 ; t. II, 1re part., 1884) dont on n'a plus à faire l'éloge et à laquelle il faut toujours recourir pour tout le détail des textes et pour l'étude des questions critiques et historiques que soulèvent les œuvres des philosophes grecs. C'est ce qui éclate davantage encore dans le manuel classique de [79] F. Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*. T. I, *Das Alterthum*, 8e éd., par M. Heinze, Berlin, E. S. Mittler, 1894. ix-390 p. in-8, 6 Mk.), toujours commode et d'ailleurs soigneusement tenu à jour pour la bibliographie la plus récente. En revanche, dans le précieux recueil de textes relatifs à la philosophie ancienne par [80] Ritter et Preller (*Historia philosophiae graecae. Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt H. Ritter et L. Preller*. 8e éd., par E. Wellmann, Gotha, Perthes, 1898 ; v-598 p. in-8, 10 Mk. que l'on ne peut se dispenser d'avoir sous la main dès que l'on touche à ces problèmes, les auteurs ont su grouper habilement avec les témoignages anciens reproduits in extenso, un choix excellent de bibliographie moderne, et ce n'est pas un des moindres mérites de

leur collection qu'ils ont su y faire une place à la philosophie religieuse. En effet, depuis les plus anciennes spéculations des physiciens ioniens, il est difficile de méconnaître l'influence capitale exercée sur toutes les écoles par les idées religieuses contemporaines. Il suffit de rappeler les cosmogonies des premiers philosophes, procédant si manifestement des théogonies mythiques que les anciens déjà avaient rapproché Thalès et Phérécyde (*Sextus Empiricus*, liv. III, ch. 4 ; Pythagore, dont les rapports avec les religions orientales sont, quoi qu'on en ait dit, aussi indéniables que pour Plotin ; enfin Platon et la plupart des sectes dérivant de l'enseignement de Socrate, pour ne pas parler ici de l'Orphisme sur lequel nous reviendrons. Si l'influence contraire est moins facile à discerner, et si l'on a pu nier que la philosophie ait eu une action sur la religion populaire, il n'en est pas moins vrai que c'est elle qui a développé et dirigé tout le mouvement d'idées nettement idéalistes dont nous pouvons suivre le courant puissant, à côté de l'influence d'Homère, dans le monde intellectuel de l'antiquité. L'ouvrage répondant le mieux à ce que nous attendons d'une histoire de la philosophie grecque qui tiendrait compte de l'ensemble de la civilisation, qui ne perdrait jamais le contact avec la vie antique, et qui essaierait plutôt d'en résumer toutes les manifestations en maintenant à leur rang les idées religieuses et morales, est celui de M. Th. Gomperz [81], *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* (t. I, Leipzig, Veit, 1896. VII-478 p. in-8, 10 Mk ; t. II en cours de publication). Nous ne pouvons que le signaler ici comme l'un des plus beaux livres que la philologie classique ait produits depuis de longues années.

A l'histoire des systèmes philosophiques, nous rattachons celle des idées morales, pour citer deux livres de valeur qui se complètent excellemment, celui de L. Schmidt [82], *Die Ethik der alten Griechen* (2 vol., Berlin, Hertz, 1882 ; V-400 p., VI-494 p. in-8, 15 Mk.), qui expose dans un vaste tableau la morale grecque, telle que nous la fait connaître la littérature, et celui de Th. Ziegler [83], *Geschichte der Ethik*. I, *Die Ethik der Griechen und Rœmer* (Bonn, Strauss, 1881. XIII-342 pp. in-8, 8 Mk.), qui s'est attaché à l'étude des systèmes moraux des philosophes. Malgré leur érudition abondante et leur plan très étendu, ni l'un ni l'autre de ces livres n'a rendu complètement inutile l'intéressant mais partial ouvrage de J. Denis [84], *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité* (2 vol., Paris, Durand, 1856 ; VIII-423, 433 pp. in-8, 12 fr.), dont l'auteur ne cache pas son hostilité contre le Christianisme.

Mais, ce qu'il nous faut rappeler surtout, ce sont les ouvrages qui ont essayé de dégager de la littérature grecque une histoire du sentiment religieux. Nous omettons naturellement les monographies consacrées à des auteurs particuliers, qui nous entraîneraient trop loin, mais nous devons citer [85] Naegelsbach, *Homerische Theologie* (3e éd. par G. Autenrieth, Nuremberg, Geiger, 1884. XXXII-482 pp. in-8, 8 Mk. 50 Pf.) et [86] E. Buchholz, *Die Homerische Realien* (t. III, *Die reli-*

giöse und sittliche Weltanschauung der homerischen Griechen, Leipzig, Engelmann, 1884-85. XII-404 ; XVII-410 pp in-8) à cause de l'importance capitale des poèmes homériques pour toute l'histoire religieuse de la Grèce ancienne, et de la conscience dont les deux auteurs ont fait preuve dans leur enquête approfondie. Pour les périodes suivantes, nous possédons plusieurs ouvrages distingués qui, conçus sur des plans différents, ne font nullement double emploi. Le premier en date est celui de [87] NAEGELSBACH, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander* (Nuremberg, Geiger, 1857. XXVI-488 pp. in-8), qui a réuni un nombre considérable de passages d'auteurs, toujours cités dans le texte original et sans traduction, en ramenant le tout au cadre un peu artificiel et incommode de la théologie contemporaine. Cette collection de matériaux, où la perspective historique fait trop souvent défaut, et où, par conséquent, plus d'un document et plus d'un fait se présente sous un aspect inexact, n'en reste pas moins fort précieux pour tous ceux qui peuvent s'en servir avec critique, et que ne rebute pas la forme pesante de l'exposition.

En tous cas, pour toute la première période, on fera bien de l'éclairer et de la compléter par le beau livre de [88] J. GIRARD, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle* (Paris, Hachette, 1869. 553 pp. in-8. Plusieurs éditions in-12, 3 fr. 50) qui fait très bien « comprendre et sentir le caractère des croyances religieuses d'Homère, Hésiode, Théognis, Pindare, Eschyle, soit par des extraits choisis et traduits heureusement, soit par des analyses pleines de goût » [Ch. Thurot], et surtout par le très remarquable et tout récent ouvrage de [89] M. LEWIS CAMPBELL, *Religion in Greek literature* Londres, Longmans, 1898. X-423 pp. in-8, 15 sh.) Le savant anglais, auquel nous devons de bonnes éditions de Sophocle et de plusieurs grands dialogues de Platon (Théétète, le Politique, la République) a réuni ici un cycle de vingt-quatre conférences Gifford, faites à l'Université de Saint-Andrews sur la Religion grecque. On peut regretter que l'auteur ne s'en soit pas tenu plus strictement au titre qu'il a donné à son volume, et qu'il ait cru devoir consacrer de longs chapitres préliminaires aux cultes primitifs qui n'ont rien à faire avec son sujet. Cette première partie ne présente rien de bien nouveau et rompt l'harmonie de son plan, si fermement tracé d'ailleurs. En revanche, on n'a que des éloges à lui adresser quand il aborde Homère et les Gnomiques, Pindare et Hérodote, les Mystères et l'Orphisme, les Tragiques, et surtout Platon qui clôt dignement le volume, car Aristote, Pausanias, Plutarque et Lucien sont très rapidement dépêchés en quelques pages. Mais pourquoi omettre presque complètement Aristophane et les orateurs ? et pourquoi ne jamais donner un renvoi précis aux textes cités ? Ce sont là des lacunes sensibles, cependant elles ne sauraient faire tort à l'impression excellente que laisse ce livre bien pensé et agréablement écrit. Enfin c'est encore l'Angleterre qui nous fournira le meilleur tableau d'ensemble de la vie religieuse et sociale des Grecs pendant

l'époque classique, avec les estimables volumes de M. Mahaffy, 90] *Social Life in Greece from Homer to Menander* (Londres, Macmillan, 1874 ; 6e éd., 1888, xv-457 pp. in-12 — 91] *Greek Life and Thought from the age of Alexander to the roman conquest* (Londres, Macmillan, 1887 ; xxxviii-600 pp. in-12 — 92] *The greek World under Roman Sway from Polybius to Plutarch* (Londres, Macmillan, 1890, xvi-418 pp. in-12) qui contiennent de fort bons chapitres sur les idées morales et la religion de ces diverses périodes de l'histoire grecque.

C'est une place à part et au premier rang qu'il faut faire au livre devenu rapidement célèbre de 93] E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Fribourg-en-Br., Mohr, 1890-94 ; 2e éd. fort peu modifiée, 1898, 2 vol., vii-329 et iii-436 pp. in-8, 20 Mk.), à cause de la richesse des aperçus, de l'érudition merveilleuse de l'auteur et de l'importance des recherches qui ont fait véritablement époque dans les études religieuses. On nous pardonnera d'y insister quelque peu et d'esquisser rapidement les idées principales développées par E. Rohde à propos du culte des morts et des croyances à l'immortalité de l'âme, car elles sont entrées comme d'emblée dans la science. Il va de soi d'ailleurs que notre résumé décoloré ne peut qu'indiquer de fort loin ce qu'il y a d'original, de profond et de suggestif dans un travail qui a renouvelé, pour ainsi dire, toutes les parties de ce vaste sujet.

A l'époque historique, on trouve en Grèce tout un ensemble de traditions et de superstitions qui témoignent de la crainte inspirée aux vivants par les âmes des défunts. Des craintes analogues se retrouvent chez la plupart des peuples primitifs et paraissent provenir de conceptions identiques : elles ont partout pour résultat des cérémonies et des pratiques destinées à apaiser les morts en ornant les tombeaux et en y portant des offrandes. Cependant les poèmes homériques ne connaissent pas le culte des morts, qui semble dater en Grèce d'une époque postérieure ; on n'y trouve guère de traces d'une croyance à l'existence personnelle au delà de la tombe. Dans la demeure d'Hadès, sans lumière et sans joie, où elle végète, l'âme n'est qu'un souffle sans vigueur, plongée dans un état de torpeur, ayant à peine conscience d'elle-même. Quand les hommes ont perdu un être aimé, ils n'ont d'autre ressource que de gémir, de se raser la tête et d'élever un tombeau à la mémoire du défunt. Le mort a péri tout entier, tout espoir de le retrouver est vain. Comment donc, quand ce sont là les idées exprimées dans le plus ancien document que nous ayons sur la Grèce antique, rattacher le culte de l'époque historique aux conceptions primitives que l'on retrouve ailleurs ? Cela paraissait impossible ; aussi la plupart des savants supposaient-ils que l'esprit hellénique ne s'est élevé que peu à peu à l'idée de l'immortalité de toutes les âmes, comme extension, en quelque sorte, de l'immortalité accordée à quelques favoris des dieux. Un des mérites de Rohde a été d'écarter cette difficulté, de remonter plus haut que les vieux poèmes jusqu'aux origines mêmes

de l'histoire grecque, et cela à l'aide d'Homère lui-même. Car, si la Grèce homérique paraît une dans ses croyances, comme dans son dialecte, sa constitution, ses mœurs, sa morale, cette unité est le fait du poète et de la petite aristocratie de chefs qu'il nous dépeint et pour laquelle il écrit. Mais en y regardant de près, il est possible de discerner quelques-uns des traits primitifs que la civilisation de l'épopée a comme absorbés et fait presque disparaître dans le vaste ensemble très homogène et très avancé qu'elle nous présente. Si Achille immole des victimes à Patrocle pour calmer l'âme de son ami, c'est là un sacrifice qu'Homère désapprouve et ne comprend plus, mais le souvenir lui en a été transmis par la tradition, et date d'une époque où, en Grèce comme partout, on craignait le retour de l'âme venant tourmenter les vivants.

Les Grecs de l'épopée brûlent les cadavres, mais avant eux, comme le montrent les découvertes de l'archéologie, à Mycène et ailleurs, les morts sont déposés dans des tombes, entourés de tous les objets dont ils auront besoin dans l'autre vie, et un autel est destiné à recevoir les offrandes des survivants. C'est donc qu'alors on croyait à la persistance de la *psyché* errant près du corps, qu'on espérait améliorer son sort, et, qu'en cas de négligence, on craignait ses représailles. La coutume même de brûler les cadavres ne peut provenir que de l'idée que c'était le seul moyen d'empêcher le retour de l'âme près du corps. Donc, quand on l'a établie, c'est qu'on croyait ce retour possible. Enfin, la généralisation de cet usage explique comment l'épopée ne craint plus les âmes des morts et ne croit pas leur devoir de culte.

La poésie qui succède à l'épopée n'a guère de conceptions plus consolantes sur l'autre vie. Mais, d'une part, le culte populaire qui avait subsisté dans diverses parties du monde grec, paraît reprendre plus d'importance avec ses fêtes et ses repas funèbres, son respect pour les tombeaux et les âmes qui y reviennent volontiers, ses essais de divinisation des morts. D'autre part, une religion nouvelle ne tarde pas à se répandre, le culte de Dionysos vient de Thrace, au début du VIe siècle et ses transports extatiques développent les sentiments mystiques qui sommeillaient dans les cœurs. Des prophètes surgissent et toute une doctrine eschatologique se forme dans les théories des sectes orphiques qui « jettent dans la Grèce une conception nouvelle de la nature de l'âme, des idées, ou plutôt des images précises de ce qui attend l'âme après la mort » [Weil]. Les mystères d'Éleusis, consacrés aux divinités de la terre, enseignent que leurs initiés mèneront une vie heureuse au delà du tombeau, tandis que les autres, retenus dans la fange, n'auront qu'une misérable existence. C'est toute imprégnée de ces doctrines que la théologie de la fin du VIe siècle considère le corps comme le tombeau de l'âme et distingue soigneusement dans l'Hadès le séjour des âmes « pieuses » de celui des « impies ». Pindare est tout à fait sous l'influence de cette théologie quand il décrit « l'Élysée souterrain où les élus font de la gymnastique et de la

musique, dans un air parfumé de l'encens des autels », et où notre soleil luit pour eux dans nos nuits. On la retrouve encore chez Eschyle et Sophocle, Euripide la connaît bien et Platon s'est approprié une grande partie de ses leçons. Toute cette histoire est tracée par Rohde avec une maîtrise incomparable, elle remplit la plus grande partie de son livre, auquel elle assure une longue durée, mais c'est dans le texte même qu'il faut la suivre et dans l'exposé lucide et brillant que l'écrivain en a fait. Puisse notre esquisse sommaire lui valoir quelques lecteurs de plus.

A côté de cet ouvrage capital, nous nous contenterons de placer quelques monographies qui le complètent par l'examen des documents archéologiques. [**94**] M. É. Pottier (*Étude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*. Paris, Thorin, 1883 ; 160 pp. in-8, avec 4 planches) en partant d'une étude très délicate sur la belle série des vases attiques destinés aux tombeaux, a exposé tout le culte des morts à Athènes au ve siècle. [**96**] M. Percy Gardner (*Sculptured Tombs of Hellas*. Londres, Macmillan, 1896 ; xix-259 pp. in-8 ; 30 planches et 85 figures dans le texte, 25 sh.) a réuni, avec un excellent commentaire, un fort beau choix de monuments funéraires empruntés à toutes les parties de la Grèce. C'est à la fois, comme un résumé et surtout un utile complément à la grande entreprise de [**96**] Conze, *Attische Grabreliefs* (Berlin, Spemann, 1890-1900 ; 11 livraisons in-f° [à 75 fr.] de 25 pl. chacune, avec un texte explicatif ; en cours de publication) qui se borne à reproduire et à décrire les stèles athéniennes. [**97**] C.-M. Kaufmann, *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Rœmer nach den Sepulcralinschriften. Ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie* (Fribourg en-Br., Herder, 1897 ; vii-85 pp. in-8 ; 2 Mk.), après plusieurs autres, s'est efforcé de grouper les témoignages que fournissent les inscriptions funéraires sur les croyances à la vie future.

Sur l'Orphisme et les Mystères d'Éleusis dont nous parlions plus haut, il faut encore toujours recourir au fameux ouvrage de [**67**] Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis* (Kœnigsberg, Bornträger, 1829, 2 tomes en 1 vol., x-1392 pp. in-8), qui a jadis réfuté définitivement le système de Creuzer [**1**]. Lobeck étudie tous les textes anciens avec une critique admirablement informée, aussi lumineuse qu'incisive et n'a pas de peine à montrer le néant des combinaisons de son adversaire. « Aucun mythologue ne l'a égalé pour la critique des textes originaux, mais, s'il rapproche les textes, ce n'est pas pour en faire sortir la lumière, c'est pour les briser les uns contre les autres, et montrer qu'il ne reste que des ténèbres. La conclusion de son livre est qu'on ne sait rien sur les religions anciennes, et qu'il n'y a pas même lieu à conjectures. Ses attaques, d'ailleurs, ne s'arrêtent pas aux religions de l'antiquité. Ce n'est pas seulement avec Éleusis et Samothrace que Lobeck se montre irrévérencieux et railleur. Toute forme religieuse supposant hiérarchie et mystère, tout ce qui, de près ou de loin, ressemble au catholicisme, lui est antipathique. Impi-

toyable pour les superstitions populaires, il l'est bien plus encore pour les interprètes qui veulent y trouver un sens élevé. La religion et la philosophie n'ont, selon lui, rien à faire ensemble ; les néo-platoniciens sont d'impudents faussaires, qui n'ont réussi qu'à détruire la physionomie de la religion ancienne, sans la rendre acceptable » [Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 35 s.]. Aussi, si la partie négative de l'*Aglaophamus* a été utile, si sa vaste collection de matériaux est encore indispensable, il faut reconnaître que l'auteur manquait trop du sens religieux pour que toute la partie positive ne fût pas à refaire complètement, et c'est là, peut-être, une des tâches les plus pressantes qui puissent tenter la critique contemporaine. Mannhardt avait songé, dit-on, à l'entreprendre, nous ne savons s'il aurait réussi, mais il semble que c'est un E. Rohde qu'il y aurait fallu. Une partie au moins du vaste sujet de l'*Aglaophamus* a d'ailleurs été traitée par [98] M. P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis* (Paris, 1895, 85 pp. in-4. Extrait des mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ; t. XXXV, 2e partie) avec une sûreté de méthode, une lumineuse ordonnance de toutes les parties, une précision dans la critique qui font de l'ouvrage un modèle de discussion scientifique. L'influence de l'Égypte sur Éleusis, les rapprochements ingénieux avec les doctrines orphiques sont, grâce à M. Foucart, des résultats désormais acquis à la science. Nous ne ferons enfin que mentionner ici le livre de [99] M. G. Anrich, *Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1894 ; VIII-237 pp. in-8, 5.60 Mk.), à cause du bon résumé que contient la première partie, car la thèse même de l'auteur ne relève pas de cette chronique.

Liège.

Charles Michel.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

I. Ouvrages généraux (*suite*). — 5. M. G. Desjardins a cru devoir écrire un livre sur le Nouveau Testament, afin de réfuter les *Origines du christianisme*, de Renan (*Authenticité et date des livres du Nouveau Testament*. Paris, Lethielleux, 1900, in-8, 219 pages). Le propos est louable, bien qu'il soit un peu tard pour se livrer à cet exercice apologétique. Le point de vue de l'auteur est rigoureusement traditionnel ; le ton de sa polémique est modéré ; sa critique de Renan est parfois judicieuse ; mais il ne semble pas se rendre compte de l'état de la tradition en ce qui regarde l'origine de l'Épître aux Hébreux,

1. Voir *Revue*, p. 278.

qu'il attribue à saint Paul sans la moindre hésitation ; il pense que l'Apocalypse est écrite « en très bon grec » ; il trouve ridicule qu'on dise « Jean le Presbytre », et il dit, pour son propre compte « le prêtre Jean », sans paraître voir le fondement réel des hypothèses critiques relatives à ce presbytre (qui n'était pas un prêtre). Il n'a rien appris de l'auteur qu'il combat, bien qu'il eût pu s'instruire auprès de lui sur certains points.

II. Grammaire et critique textuelle. — 1. Une hypothèse ingénieuse, et qui méritera qu'on en fasse l'objet de plus amples recherches, a été proposée par M. F. Praetorius touchant l'origine du système d'accentuation qui est employé dans la Bible hébraïque (*Ueber die Herkunft der hebraeischen Accente*. Berlin, Reuther, 1901 ; in-8, 54 pages). Ce système procéderait de la ponctuation et des signes de lecture usités dans les manuscrits liturgiques de l'Église grecque. L'étude de M. Praetorius est très bien conduite ; les rapprochements qu'il signale dans les noms, la forme et l'usage des signes sont assez frappants ; mais la question demande un examen plus approfondi.

2. M. E. Koenig a complété heureusement son grand travail sur la syntaxe hébraïque (*Syntax der hebräischen Sprache*, 1897) par une étude sur la prose et la poésie bibliques (*Stilistik, Rhetorik, Poetik, in Bezug auf die biblische Litteratur*. Leipzig, Dieterich, 1900 ; in-8, VI-420 pages). Pour marquer les divisions de ce dernier ouvrage, on eût pu choisir des titres un peu plus simples et plus clairs que ceux qui ont été adoptés, à savoir, la sphère intellectuelle, la sphère volontative et la sphère esthétique de la vie de l'esprit dans leurs rapports avec le style. Mais sous ces rubriques vaguement retentissantes viennent se grouper quantité d'observations importantes et d'utiles renseignements touchant la clarté, la force et la beauté du style dans les écrits bibliques. La critique détaillée d'un tel ouvrage, où le savant auteur a déployé toutes les ressources de son abondante et minutieuse érudition, n'est pas possible ; il suffit de signaler le livre à l'attention des exégètes, qui en tireront le plus grand profit. Car les remarques de M. Koenig ne tendent pas seulement à faire connaître la rhétorique et la poétique des Hébreux, elles sont de conséquence pour l'interprétation de l'Ancien Testament : l'analyse du style et des procédés littéraires implique, dans une certaine mesure, l'analyse de la pensée. La prudence du critique s'accuse en maint endroit où l'on est tenté de prendre un autre avis que le sien. On ne voit pas pourquoi ni comment les séraphins d'Isaïe emploieraient deux de leurs ailes à couvrir seulement le bas de leurs jambes. M. Koenig incline à penser que les séraphins étaient habillés. Ils étaient vêtus de leurs ailes, sans plus ; et quelle autre espèce de costume pourrait-on leur supposer ? On lit aussi (p. 44) qu'il y a un mensonge dans la parole du serpent (Gen. III, 4) : « Vous ne mourrez pas. » Mais le serpent dit la vérité sur le sujet dont il s'agit, et c'est la parole de Iahvé, contredite par le

serpent, qui est pour le moins équivoque. Il n'y a pas lieu d'insister sur ces menues questions d'exégèse. L'œuvre de M. Koenig est aussi complète dans l'ensemble, aussi exacte dans les détails qu'on peut le souhaiter. La question du rythme poétique est discutée avec beaucoup de sagesse dans la deuxième partie : le parallélisme et la symétrie des membres parallèles sont la loi indiscutable de la poésie biblique, mais non la correspondance des césures dans chaque vers (système de Vetter); l'alternance de syllabes accentuées et non accentuées, en nombre déterminé, surtout pour ce qui regarde les syllabes accentuées, paraît probable (systèmes de Ley, de Grimme); l'alternance régulière d'une syllabe accentuée et d'une syllabe non accentuée (système de Bickell) n'est pas démontrée (pratiquement, ce système diffère moins du précédent qu'il ne semble à première vue); la métrique biblique n'est pas réglée par la quantité des syllabes; l'unité rythmique est le distique; la loi de la strophique n'est pas le répons ou l'alternance des chœurs (systèmes de Müller, de Zenner). On discutera longtemps encore sur la métrique biblique. Si l'on juge de l'état général des textes par celui des morceaux conservés en double dans la Bible, on est tenté de se demander jusqu'à quel point il est possible de formuler des conclusions certaines sur ce sujet. Les gens bien prudents s'en tiendront à celles de M. Koenig, quoique l'on puisse soupçonner qu'il y a eu, en réalité, plus de rigueur qu'il n'en admet dans la métrique et la strophique des poèmes hébreux.

On peut voir un échantillon un peu confus de métrique appliquée dans la dissertation de M. H. Grimme, *Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclésiastique* (Leipzig, Harrassowitz, 1901; in-8, 63 pages).

3. L'édition du texte hébreu des Nombres (*The Book of Numbers in Hebrew*. Leipzig, Hinrichs, 1900; in-4, 67 pages), par M. J. A. Paterson, dans la Bible polychrome de M. Haupt, est faite conformément aux derniers résultats de la critique. Il suffit de la comparer avec tel ouvrage d'introduction ou tel commentaire récents, pour s'apercevoir que les divergences d'opinion, d'ailleurs inévitables, exploitées souvent par une apologétique à courte vue pour la défense de ce qu'elle appelle tradition, ne portent que sur des points secondaires. Ce n'est pas à dire que la critique de M. Paterson ne soit nullement personnelle. L'auteur s'abstient en beaucoup d'endroits, et il ne faut pas l'en blâmer, de démêler le document jéhoviste d'avec le document élohiste; il marque avec soin les différentes couches du document sacerdotal. La critique purement textuelle est conduite avec beaucoup de réserve. Parmi les notes explicatives qui se lisent à la fin du volume, M. Haupt a glissé plusieurs additions et remarques dont le rapport avec la critique du texte n'est pas toujours très étroit, qui sont parfois discutables (par exemple, ce qui concerne le rattachement des mots מִמִּדְבַּר מַתָּנָה, traduits « du désert un présent », dans Nombr., xxi, 17, au chant de la source, d'après une conjecture

de Budde), mais qui ont toujours leur intérêt. Ainsi, l'hypothèse concernant la signification primitive du *kerub*, ou chérubin, qui aurait été une personnification du vent, ce qui éclaire d'un jour tout particulier le passage (Ps. XVIII, 11) :

Iahvé monte *sur un kerub* et il vole,
Il s'envole *sur les ailes du vent.*

4. La restitution métrique et strophique du texte d'Amos, par M. M. Löhr (*Untersuchungen zum Buch Amos*. Ricker, Giessen, 1901 ; in-8, 67 pages), contient beaucoup de remarques utiles, abstraction faite de toute théorie rythmique, même de celle de l'auteur, qui ne ressort pas bien nettement de ses observations. Certaines transpositions demanderaient sans doute une plus ample justification. On ne lira pas sans fruit l'exposé sommaire de la théologie d'Amos. M. Löhr discute l'origine et l'emploi du nom divin Iahvé Sebaoth : dans l'acception la plus ancienne, mais qui pourrait bien n'être pas primitive, le nom Sebaoth paraît en rapport avec l'activité guerrière de Iahvé.

5. M. F. Praetorius publie, d'après le manuscrit de Berlin qui lui a fourni le targum de Josué (voir *Revue*, 1900, V, 374), le targum des Juges selon la même tradition (*Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung*. Berlin, Reuther, 1900 ; in-8, 62 pages).

6. M. J. Touzard a complété un précédent travail (voir *Revue* III, 468) par une étude sur *Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique* (Paris, Lecoffre, 1901 ; in-8, 64 pages ; extrait de la *Revue biblique*). On a soutenu que le texte hébreu récemment découvert n'était pas original, mais avait été composé d'après les versions. M. Touzard discute en détail, avec beaucoup de pénétration et de sens critique, les raisons alléguées en faveur de cette hypothèse. Sa conclusion est qu'on se trouve en présence du texte original, mais très altéré : « Nous avons un texte corrompu, et si, comme nous le croyons, on arrive à découvrir d'une façon sûre, à côté de versets retraduits des versions, de nombreux passages correspondant à l'original hébreu de Ben-Sira, il faudra auparavant qu'un long travail de critique textuelle nous restitue les leçons primitives des textes que nous possédons. »

7. Une étude très érudite et méthodique sur la vie et les œuvres de Barhebraeus, principalement ses scholies sur l'Écriture sainte, le « Trésor des mystères », nous est donnée par M. Göttsberger (*Barhebraeus und seine Scholien zur Heiligen Schrift. Biblische Studien*, V, IV-V. Fribourg e. B., Herder, 1900 ; in-8, X-183 pages). On y trouve tous les renseignements que l'on peut souhaiter touchant la composition, les manuscrits, les éditions partielles de ce « Trésor », qui est une sorte de commentaire manuel de la plupart des livres bibliques. Manquent : dans l'Ancien Testament, les Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Esther, Baruch, les Machabées ; dans le Nouveau Testament, l'Épître de Jude, la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, l'Apocalypse. La vulgate syriaque, la Peschito, est à la base

des explications, bien que Barhebraeus lui préfère la version hexaplaire. La leçon hexaplaire est généralement citée à côté de la Peschito ; mais il y a aussi des citations d'Aquila, Symmaque, Théodotion, de la *Quinta* et de la *Sexta* des Hexaples, même d'autres versions, arménienne, copte, arabe, et du Pentateuque samaritain ; pour le Nouveau Testament, on trouve citées la version syriaque de Philoxène et la recension de Thomas d'Héraclée. C'est ce qui fait, en grande partie, la valeur de cet ouvrage pour la critique biblique. Barhebraeus mentionne les variantes de la Peschito, notamment celles des manuscrits orientaux (nestoriens) et occidentaux (monophysites). M. Göttsberger a très bien montré le rapport du texte de Barhebraeus avec celui des éditions de la Peschito, le caractère de ses citations, la méthode à suivre pour en apprécier l'exactitude. Barhebraeus observe que celles des Epîtres catholiques qu'il n'a pas commentées n'ont été traduites qu'après les autres, et il ne semble pas leur accorder la même autorité ; il ne dit rien de l'Apocalypse, et il ne l'a sans doute pas regardée comme canonique ; il ne lisait pas la péricope de l'adultère dans la Peschito de saint Jean. Les scholies sont particulièrement importantes pour la version hexaplaire de l'Ancien Testament, que l'on ne possède pas tout entière dans les manuscrits actuellement connus ; les citations qu'il fait des versions grecques recueillies par Origène dans les Hexaples sont empruntées aux notes marginales de la version syriaque. Il va sans dire que les matériaux de critique textuelle méritent plus d'attention que la manière dont ils sont employés. De même, le commentaire proprement dit est plus instructif pour l'histoire de l'exégèse que pour l'interprétation historique de la Bible. Bien qu'il ne haïsse pas l'allégorie, Barhebraeus cherche plutôt le sens littéral à la façon de l'école d'Antioche ; il met à contribution Théodore de Mopsueste, tout en blâmant ses idées sur le Cantique des cantiques. Son explication de la parole : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil », par l'éternité des idées qui sont les types des choses contingentes, témoigne d'une certaine aptitude à exorciser les textes trop peu théologiques. Par l'association de conceptions et de connaissances de toute sorte, régulièrement classées plutôt que digérées, Barhebraeus ressemble à nos grands docteurs scolastiques, ses contemporains. Sa vaste érudition historique le sert heureusement. On pourra aussi tirer quelque parti de ses citations d'anciens auteurs ecclésiastiques et même profanes. En terminant, M. Göttsberger exprime le désir de voir extraire du « Trésor des mystères » ce que cette mine contient de réellement précieux. Personne ne semble mieux préparé que lui pour faire ce qu'il souhaite.

ALFRED LOISY.

Bellevue.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA FAMILLE ET LA COUR D'UN DIEU CHALDÉEN[1]

Des deux grands cylindres en argile du patési Gudéa, découverts par M. de Sarzec à Tello et conservés au Musée du Louvre, l'un, dit cylindre A, a trait à la reconstruction de l'Eninnû, le temple du dieu Nin-girsu à Šir-pur-la (alias Lagaš) : le premier tiers environ du texte est rempli par le récit d'un songe[2] envoyé par les dieux au patési pour le déterminer à rebâtir ce temple; les deux derniers tiers relatent les diverses phases de la construction. L'autre cylindre, dit cylindre B, paraît faire suite au premier : il traite de l'aménagement du temple nouvellement construit. Ce texte, qui n'a encore été l'objet d'aucune interprétation, fournit les détails les plus nouveaux et les plus curieux sur l'organisation intérieure d'un temple chaldéen[3] aux environs de l'an 3000. Les douze premières colonnes, auxquelles nous voudrions limiter la courte étude qui suit, sont particulièrement

1. Il serait plus exact de dire « sumérien ». La ville de Šir-pur-la, qui, au temps de Gudéa, formait une principauté probablement autonome, faisait, géographiquement, partie de la contrée de *Ki-en-gi* ou *Šumer*. Il est à noter que dans les cylindres de Gudéa ce dernier terme est écrit *Ki-en-gi*-DU (cf. Cyl. A XI, 16; XXI, 25; Cyl. B XXII, 4") à lire *Ki-en-gi-ra* (cf. plus bas, page 485, note 3) et à rapprocher de *Ki-in-gi-ra* (relevé par Winckler; cf. REISNER, *Hymnen*, n° I, Obv. $^{24}/_{29}$). Pour une lecture *gir* du signe GI, cf. encore le nom du roi d'Ur (*dingir*) *Dun-gi* dont la forme pleine, donnée par les tablettes de Tello, était (*dingir*) *Dun-gi-ra*. Cf. p. ex. TCI n° 78, face, II, 11.

2. Zimmern a, le premier, attiré l'attention sur ce récit dont nous avons présenté un essai de traduction dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, année 1901, pp. 112 et suiv.

intéressantes : elles nous font assister à l'installation du dieu Nin-girsu et nous montrent le patron de Ṣir-pur-la prenant possession de sa nouvelle demeure, en compagnie de son épouse la déesse Bau, de ses sept enfants et de quinze divinités secondaires destinées à remplir auprès de lui divers offices.

L'inscription débute en célébrant la magnificence du temple qui vient d'être construit (I, 1 à 10). Le patési Gudéa, désireux d'installer Nin-girsu dans son nouveau temple, s'adresse aux génies protecteurs, les Anunnakis et implore l'assistance de leurs prières (I, 11 à II, 6). Escorté de deux bons génies, un Utukku et un Lamassu, il pénètre dans l'ancien Eninnû et y supplie Nin-girsu de consentir à être transporté, avec son épouse Bau, dans le temple nouveau (II, 7 à III, 1). Sa prière est bien accueillie (III, 2 à 4). Les mois se passent, l'année nouvelle arrive et le 3e jour du « mois du temple » (?) le dieu Nin-girsu quitte la ville d'Eridu. (A quel moment la statue du dieu avait-elle été transportée dans cette ville? Ce voyage était-il un fait isolé, motivé seulement par la reconstruction du temple ou bien se renouvelait-il périodiquement [1]? Autant de questions auxquelles le texte ne répond pas.) Pour faciliter à Nin-girsu son voyage de retour, Gudéa envoie au dieu, par l'intermédiaire d'un messager appelé Ṣir-da-ma (?) des provisions de route (III, 5 à 27). Dans l'entre-temps, les dieux et déesses Asaru, Nin-mada, Enki, Nin-dub et Ninâ apprêtent le temple pour la réception de Nin-girsu (IV, 1 à 12). Le patési, de son côté, accomplit diverses cérémonies purificatoires et fait réciter des prières, le jour et la nuit, dans la ville et la contrée (IV, 13 à 23). Au petit jour, le dieu arrive dans la ville et, accompagné de la déesse Bau, fait son entrée solennelle dans le temple (IV, 24 à V, 18); au soleil levé,

1. Pour cette hypothèse, cf. Cyl B, col. VIII, 13-16.

le patési célèbre des sacrifices et présente des offrandes (V, 19 à VI, 8). Ayant achevé l'installation du couple divin, Gudéa prépare dans le temple des logements pour les dieux secondaires, compagnons et serviteurs de Nin-girsu (VI, 9 à 10). Le premier installé est Gal-alim qui est chargé de la police de la ville de Girsu (VI, 11 à 23); puis sont successivement introduits Dun-šaga, sorte d'échanson divin (VI, 24 à VII, 11), les deux lieutenants du dieu, les guerriers Lugal-kur-dub et Kur-šu-na-x-a-an (VII, 12 à VIII, 9), le conseiller Lugal-sidi (VIII, 10 à 22), le ministre du harem, Šagan-šapar (VIII, 23 à IX, 5), le valet de chambre Uri-zi (IX, 6 à 14), le cocher En-sig-nun (IX, 15 à X, 2), le berger En-lulim (X, 3 à 8), le chanteur et joueur de cymbales Ušumgal-kalama (X, 9 à 15), le joueur de tambourin Lugal-igi-ḫuš-a-an (X, 16 à XI, 2). L'énumération, interrompue par la mention de l'introduction des sept enfants de Nin-girsu et Bau (XI, 3 à 14) reprend avec le fermier, Giš-bar-ud-du (XI, 15 à 26), le pêcheur Kal (XII, 1 à 6), l'intendant, Dimgal-abzu (XII, 7-18) et se termine avec Lugal-ennu-uru-azaga, l'architecte (XII, 19 à 25). Nin-girsu a dès lors maison montée.

Dans la traduction qui suit, bien des lacunes et des obscurités n'ont pu être évitées. Nous ne la présentons qu'à titre d'essai : les parties incertaines ou hypothétiques sont imprimées en lettres italiques [1].

Col. I. 1 L'E-DIM-GAL-KALAM-MA [2]
2 qui dans le ciel et sur la terre a été édifié,
3 l'E-NINNÛ, à la brique *de fondation* duquel (le dieu) Bel a assigné un bon destin,
4 la montagne..... [3], faite pour être un objet d'admiration,

1. Pour le texte, cf. PRICE, *The great cylinder inscriptions A and B of Gudea.*

2. Nom de temple connu, ici épithète de l'E-NINNÛ.

3. SAR avec complément *ga*, à lire *nisi-ga*; cf. dans un passage parallèle (Cyl. A XXX, 10) *sig-ga* (signe Br. 7008 qui alterne souvent avec SAR).

5 brillante (au milieu) des contrées,
6 s'élève aussi haut que le grand E-KUR
7 et resplendit comme le soleil au milieu du ciel ;
8 l'E-NINNÛ, comme l'oiseau-dieu brillant, IM-GIG,
9 couvre [1] (de son éclat) l'ensemble des contrées ;
10 en entier [2] il a été fait, en totalité il a été établi ;
11 les Anunnakis, *objets d'admiration*, y ont été *installés* [3],
12 Le patési, (en homme) plein de sagesse, (en homme)...
13 de la divinité connaissait le lieu :
14 il institua..... des prières ;
15 le patési prescrivit de [ ] le temple de son dieu ;
16 dans la « maison des vivres » il ajouta des vivres ;
17 dans le QI-SAR où demeuraient les moutons, il ajouta des moutons ;
18 *en imitation de la coupe* [4] *d'abondance qui, au milieu des cieux.....*
19 *il établit.....*
20/21 Il s'approcha des Anunnakis et leur adressa une prière : « O Anunnakis, Anunnakis, *objets d'admiration* pour ŠIR-PUR-LA,

Col. II. 1 « ô divinités protectrices des contrées, dont la parole *sort sublime*,
2 « l'homme sans force [5] est (par vous).....,
3 « le pieux héros vers lequel vous tournez vos regards,
4 « sa vie est prolongée.
5 « Je suis le pasteur ; j'ai construit le temple ; mon roi, dans son temple je veux l'introduire.
6 « O Anunnakis, à mon côté, puissiez-vous dire une prière. »
7 Le pasteur pieux GU-DE-A
8 était plein de science et se comportait avec grandeur ;
9 son bon utukku se plaça devant lui ;
10 son bon lamassu se tint derrière lui :
11 à son roi, dans l'autre temple [1], l'ancien temple, en sa demeure,

1. *šu*, *šuš*. L'original porte REC n° 257 écrit sur REC n° 11 que le scribe a omis d'effacer.

2. Le texte porte non E-NUN, mais REC n° 421 = *kalâmu* (cf. K 11155 obv. 3 dans MEISSNER, *Suppl.* pl. 16).

3. U + U-*gi* (cf. ZIMMERN, ZA, XIV, pp. 388, 389). Le sens ressort de la comparaison de Cyl A XIV, 4 ; XX, 23 ; XXIII, 7 ; XXIV, 18, 26 ; XXV, 16 ; XXVI, 20 ; XXIX, 5 ; Cyl B XI, 14 ; XVI, 11 ; XVII, 7.

4. Orig. *bur*.

5. Ecrit *u-lal*, cf. assyr. *ulâlu*.

12 GU-DE-A au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU
13 (présenta) ses grandes offrandes,
14 au seigneur, dans l'E-NINNÛ, il (les) présenta;
15 il lui adressa une prière :
16 « O mon roi, ô (dieu) NIN-GIR-SU
17 « ô seigneur *qui écartes l'eau furieuse*,
18 « ô seigneur dont la parole *sort au-dessus* (*de toute autre*),
19 « ô fils du (dieu) Bel, ô guerrier, les *ordres prononcés*
20 « je les ai pieusement accomplis.
21 « O (dieu) NIN-GIR-SU j'ai construit ton temple :
22 « avec joie [je veux t'y] introduire.
23 « ma déesse BAU je veux l'installer à ton..... côté [2].

Col. III. 1 « dans une bonne demeure je veux la..... »
2 *Lui* GU-DE-A fut entendu :
3 le guerrier (reçut) ses prières [3] ;
4 *de* GU-DE-A le seigneur NIN-GIR-SU reçut (les prières).
5 L'année *continua*; le mois s'acheva;
6 la nouvelle année vint;
7 le « mois *du temple* » arriva;
8 de ce mois trois jours avaient lui :
9 (alors le dieu) NIN-GIR-SU arriva d'Eridu ;
10 *la lumière* [4] *des*..... brilla;
11 le pays *s'illumina* ; dans l'E-NINNÛ les créatures du (dieu) Sin
12 .....
13 GU-DE-A..... de la pierre sându et du lapis;
14 il *prononça*.....;
15 il aspergea le sol avec de l'huile *en abondance*;
16 ṢIR-DA-MA *en qualité de messager*
17 du temple il fit sortir.
18 Le miel, le beurre, le vin, le lait, le grain.....,
19 le KISAL [5], le MA [6].....,

1. *bitu ullû*.
2. *Id* = « côté », *ge* = « nuit » ; « à ton côté (durant) la nuit » ?
3. DU est ici complément phonétique avec la val. *ra* ; de même dans *ka-šer*-DU (Gud. B VIII, 21), *nam-tar*-DU (stèle des vautours *passim*) ; *ka-a-tar*-DU (*Ibid.*, Déc partie épigraphique, pl. XLII, f^t F^2, col. XX) et enfin *ki-en-gi*-DU (cf. plus haut, page 481, note 1).
4. Cf. plus bas, page 487, note 1.
5. Espèce d'arbre; ici le fruit de cet arbre, mentionné souvent sur les tablettes de Tello et une fois *Ritualtafeln* n° 68 obv., 11.
6. Pour la nature probable de ce fruit, fréquemment mentionné comme offrande, cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 175, note 1.

20 le lait qui.....,
21 les dattes.....,
22 aliments non touchés par le feu,
23 étant des aliments pour la nourriture des dieux,
24 (GU-DE-A) *envoya* du miel et du beurre [1].
25 Le jour où le dieu juste arriva
26 GU-DE-A [ ]
27 .....

Col. IV. 1 Le temple [2], (le dieu) ASARU l'apprêta ;
2 (la déesse) NIN-MA-DA (y) fit une purification ;
3 le (dieu) roi EN-KI émit (à son sujet) des décisions [3] ;
4 (le dieu) NIN-DUB, le prêtre suprême d'Eridu,
5 chargea d'encens (le brûleur à parfums) ;
6 la reine des décrets..... la déesse NINA prononça.....;
7 elle envoya des brebis dont la corne (des pattes) était noire
8 et installa des *vaches* [4] célestes
9 dans un parc.
10 Avec du tamaris et du SIQQA, produits du ciel,
11 (les dieux) purifièrent l'E-NINNÛ
12 et le sanctifièrent.
13 Le patési fit s'agenouiller [5] la ville
14 et s'incliner la contrée.
15 Il purifia les sanctuaires, *rendit bonnes* les pensées
16 et..... les envois de salive.
17 *La* ville *fut* (*comme*) la mère d'un homme malade
18 qui prépare une potion [6], (ou *comme*) les quadrupèdes, les animaux de la plaine
19 qui s'accroupissent ensemble [7],
20 (ou *comme*) le lion puissant, le tyran de la plaine
21 qui s'agenouille :
22 pendant le jour (il y eut) des prières
23 et pendant la nuit des oraisons.

1. Ici est peut-être sous-entendue toute la série d'aliments susmentionnée.
2. Orig. : *é-e*.
3. Comparer *parṣê nadû*. Pour *eš-bar-kin*, cf. Cyl. A XX, 16 ; Cyl B, V, 24.
4. Cf. BM 38129 Obv. II, bas (CT XII, p. 24) et S^b 134.
5. Orig. : *dug-ne-gar*.
6. Mot à mot « l'eau de la santé » (la potion est préparée à genoux : d'où la comparaison).
7. *mithâriš* ou peut-être *kîma kalbi* « à la façon d'un chien », cf. *Nimrod-Epos*, XI, 116.

24 A la première lueur du matin [1]
25 le roi.....;

Col. V. 1 le guerrier (le dieu) NIN-GIR-SU entra dans le temple;
2 dans le temple le roi pénétra;
3 pareil à un oiseau..... qui lève les yeux vers.....
4 le guerrier entra dans son temple;
5 pareil à un..... *élevant la voix* [2] vers.....
6 (le dieu) NIN-GIR-SU pénétra dans son temple,
7 pareil à.....
8 le roi.....
9 Pareille au Soleil se levant sur ŠIR-PUR-LA
10 (la déesse) BA-U pénétra à son..... côté;
11 pareille à une femme fidèle qui vers sa maison.....
12 elle entra à côté de sa couche;
13 pareille au (fleuve) le Tigre roulant ses hautes eaux [3]
14 elle demeura.....
15 La reine, fille du Ciel pur, dans un jardin *verdoyant*, soulève un *vase* [4],
16 pareille au soleil levant, pareille (au *dieu*) qui fixe les sorts,
17 la déesse BA-U [5] a pénétré à son..... *côté*;
18 *elle donne* l'abondance à ŠIR-PUR-LA.
19 Le jour brilla; (le dieu) Šamaš de ŠIR-PUR-LA s'éleva *au-dessus de* la contrée:
20 (GU-DE-A) *dépouilla* [6] dans le temple un bœuf gras, un mouton gras;
21 il [*apporta*] une coupe en plomb et répandit du *vin* [7];
22 les Anunnakis de ŠIR-PUR-LA, en leur place, avec (le dieu) NIN-GIR-SU il les fit *resplendir* [8];

1. Le texte porte : *zal-ti nig-ud-zal-la-ge* = *mimmû šêri ina namâri* ou une formule analogue. Pour *zal-ti*, cf. Cyl. A, XI, 26; XXI, 12; XXVII, 10; XXX, 8; Cyl B III, 10.

2. Pour *gá-gar*, cf. ci-dessous.

3. *A-u-ba* = *a*-HU-SI (à lire *u*)-*ba* = *mil kiššati*. *Gá-gar* qui alterne avec *gál* (cf. Cyl. A XXVIII, 13) = *šakânu*?

4. Signe composé de A enfermé dans BI; la forme babylonienne de DUG LUD présente, apparemment au moins, la même composition (cf. néanmoins REC, n° 380).

5. Ce signe est en partie visible sur l'original.

6. Cf. Cyl. A, VIII, 9.

7. *Tin* désigne peut-être le vin de sésame *kurunnu* (cf. KAŠ-TIN; cf. aussi VR 19, 28a et BM 38374 Rev, CT XII, p. 19).

8. L'original porte : *mu-da-erin* (?)-*ni-šù-a-an*.

23 du temple il accomplit les décrets;
24 il veilla à l'exécution des décisions.

Col. VI. 1 Il versa du *vin dans* une grande coupe;
2 l'E-NINNÛ, ...
3 la demeure du (dieu) NIN-DUB, il la fit resplendir [1];
4 un [2]..... et un *chevreau* lulîmu
5 jour et nuit *présents*,
6 (*auprès du*) seigneur, du fils chéri du (dieu) Bel, du guerrier, du (dieu) NIN-GIR-SU,
7 *il les fit venir*.....;
8 les grands décrets, il les exalta.
9 *Pour les dieux qui*..... dans le temple.....
10 il fit des logements dans le temple de l'E-NINNÛ.
11 Afin qu'il fasse prospérer le juste,
12 et qu'il..... le méchant;
13 afin qu'il affermisse le temple, qu'il conserve le temple;
14 afin qu'à sa ville, à son temple de GIR-SU il donne.....,
15 afin qu'il *établisse* le trône.....;
16 afin que pour de longs jours il mette le sceptre *entre les mains* (*du patési*)
17/18 afin qu'il élève très haut, comme une tiare....., le pasteur du (dieu) NIN-GIR-SU, GU-DE-A [3],
19 afin que.....
20 sur la plate-forme de l'E-NINNÛ il élise une demeure,
21/23 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres le..... du GIR-NUN-NA, le préfet [4] de (la ville de) GIR-SU, (le dieu) GAL-ALIM son fils chéri.
24 Afin qu'il sanctifie la ville, afin qu'il fasse des *aspersions* [5],
25 afin que, d'une main pure, il *verse* l'eau au seigneur,

1. Cf. *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1901, p. 125, note 1.

2. Le contexte interdit de traduire « pain blanc » (cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 176, note 4). Peut-être faut-il lire *ša-par* = *šapparu* « bouquetin ».

3. *ar* paraît être pour *ra*, postposition dont l'emploi est ici difficile à justifier.

4. *Gál-lá-gal* = (*galu*) *gal-gál* = *ti-i-rum* syn. *manzaz páni*. Pour *tîru*, cf. Rm. 338 Rev. 7 (MEISSNER, *Suppl.*, pl. 21 *gal-*[*gál*] avec la glose *ti-ru*.

5. *šu*(*š*) + *luḫ* idéogramme complexe correspondant peut-être à *šuluḫḫu*.

26 afin qu'il verse de la boisson fermentée dans une coupe, afin qu'il verse du *vin* avec la boisson fermentée,

Col. VII. 1/3 afin qu'il..... la maison..... comme.....,

4/8 (GU-DE-A) *fit venir*..... *avec leur* nourriture et *leur* boisson, un bœuf *sans défaut*, un chevreau *sans défaut*, un mouton gras, un....., un *chevreau* lulîmu, (*pour être*) jour et nuit *présents* auprès du seigneur le fils chéri du (dieu) Bel, le guerrier (le dieu) NIN-GIR-SU,

9/11 (et) fit prendre au (dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, le seigneur de l'*aspersion* sainte, le fils aîné de l'E-NINNÛ, (le dieu) DUN-ŠAG-GA.

12 Afin qu'il *tienne dans sa main* [1] la masse aux 7 têtes,

13 (afin que) dans le temple EN-KAR il ouvre le battant de la « porte du combat »,

14/16 afin qu'il *emploie* l'EME-GIR [2], le MI-IB [3], l'A-MA-RU [4] et le ḪAR-RA-IB, le..... de combat,

17/18 afin que pareil aux hautes eaux il submerge la *totalité* des contrées ennemies du (dieu) Bel,

19/23 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, au (dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, le guerrier qui, avec le ŠAR-UR de combat, *place sous sa main* les contrées, le lieutenant *plein de force* de l'E-NINNÛ, faucon pour les ennemis, le dieu LUGAL-KUR-DÚB, son lieutenant.

24 (*Afin qu'avec* [5]) le MI-IB *céleste* qui comme [ ]

Col. VIII. 1 *met en pièces*..... les contrées,

2 (*avec*) le ŠAR-UR, l'ouragan de combat,

3 le destructeur des ennemis,

4 il.....

5 (*afin qu*) [5] il.....

6 (*afin qu*) [5] il.....

1. Cf. Cyl. A IV, 25 et V, 3.

2. Arme — probablement arme tranchante — plusieurs fois mentionnée sur les tablettes de Tello. Une tablette inédite mentionne un EME-GIR en cuivre.

3. Une date du règne de GU-DE-A (que je publierai prochainement) est formulée comme il suit : *mu ku mi-ib sag ninnû ba-dim-ma* « année où il fit l'arme MI-IB (appelée) SAG-NINNÛ », cf. II R, 19, 11/12 (*giš*)-*ku sag-ninnû* expliqué, K 4245 Rev. ll. 1-5 (ZIMMERN, *Ritualtafeln*, pl. XLV), par *kakku rêštû ša* (*ilu*) *Bel*.

4. C'est-à-dire « l'ouragan », arme divine.

5. De VII, 24 à VIII, 6 la tournure employée n'est pas la même que dans les passages parallèles et est difficile à justifier grammaticalement.

7/9 (GU-DE-A) fit prendre au fils du (dieu) Bel, sous ses ordres, le seigneur, son second lieutenant, (appelé) KUR-ŠU-NA-X(-HU-)A-AN.
10/11 Afin qu'il délie [1] le (*mauvais*) *sort* [2] de ŠIR-PUR-LA,
12 afin qu'il rende bonnes les prières.,... de cette (ville),
13 afin que — le guerrier allant à Eridu —
14 il maintienne (la ville) en bon état [3],
15 afin que — (le dieu) NIN-GIR-SU revenant d'Eridu —
16 il affermisse le trône *de la ville* (*re*)*construite*
17/19 et qu'il se prosterne (devant NIN-GIR-SU) pour la vie du pasteur pieux, de GU-DE-A,
20/22 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, son conseiller (le dieu) LUGAL-SI-DI.
23 Afin qu'il parle bas,
24 afin qu'il parle haut,
25 afin qu'il *lie ensemble* les paroles justes,
26 afin qu'il [ ] (les paroles) mauvaises,

Col. IX. 1 afin qu'au guerrier qui habite la chapelle sainte,
2 au dieu NIN-GIR-SU, dans L'E-NINNÛ, il fasse parvenir ces paroles,
3/5 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres (le dieu) ŠAGAN-ŠAPAR, le ministre *en premier de son* harem [4].
6 Afin qu'il purifie l'eau, qu'il sanctifie la libation,
7 afin qu'(avec) de l'huile de jatte [5] pure il..... une libation,
8 afin que dans le lit..... de son.....
9 il fasse entrer.....,
10 afin que dans sa maison de repos, dans son harem,
11 il fasse entrer le foie (de NIN-GIR-SU) [6],
12 il n'en laisse pas sortir son cœur,
13/14 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, (le dieu) URI-ZI l'homme du harem.
15 Afin qu'il fasse briller de l'éclat des étoiles du ciel le char saint,
16/17 afin qu'il..... le jeune âne appelé UG-GIR [7],

1. Orig. *šu-gab*.
2. Pour ce sens, cf. *ZA*, XV, p. 49, note 2.
3. Orig. *silim-ma dug silim-da*.
4. *e-dug-ga* = *bît rihûti*. Cf. REISNER, *Hymnen*, n° 71, Rev. 23/24 *e*-KA-*ga* (c'est-à-dire *e-dug-ga*) = [*bît*] *ri-hu-ti*.
5. *šaman pûri*, cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 147, note x.
6. C'est-à-dire « afin qu'il lui fasse aimer son harem ».
7. Ou bien UG-GIR-E-PAD-DA ?

18/19 afin qu'il..... un âne SIG-A, âne d'Eridu, *avec* le jeune âne, *dans la maison* (*appelée*) INIM-KUR-KUR-TUR,

20 afin qu'il apporte de la joie au roi, (au dieu) NIN-GIR-SU,

21/X, 2 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, celui qui brille comme le jour, qui comme l'ouragan est impétueux, le surveillant du DA-GA du (dieu) NIN-GIR-SU, (le dieu) EN-SIG-NUN son ânier.

3 Afin qu'il multiplie l'huile, qu'il multiplie la boisson fermentée,

4 afin que la chèvre sacrée, la chèvre qui allaite *le(s) chevreau(x)* lulîmu,

5 la mère du dieu NIN-GIR-SU,

6 dans la demeure de l'E-NINNÛ le serpent ne *dérobe* pas *la crème de son lait*,

7/8 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, EN-LU-LIM le berger des *chevreaux* lulîmu.

9 Afin qu'il manie *de bonne manière les cymbales* [1],

10 qu'il remplisse de joie la plate-forme de l'E-NINNÛ

11 afin que..... dans le harem,

12 à *l'oreille du* guerrier,

13 (du dieu) NIN-GIR-SU, dans l'E-NINNÛ, il fasse.....

14/15 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, ... sous ses ordres son chanteur chéri (appelé) UŠUM-GAL-KALAM-MA.

16 Afin qu'il apaise le cœur, qu'il apaise le foie,

17 afin qu'aux yeux qui versent des pleurs, il affaiblisse les pleurs,

18 afin qu'au cœur qui est dans les soupirs, il diminue les soupirs,

19/XI, 2 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, le seigneur qui, comme le centre de la mer, est impétueux, qui, comme le fleuve

1. *ti-gí* correspond probablement à *tigû* dont l'idéogramme (*urudu*) *dùb-lul* à la glose *ti-gi* (VR, 27, 25 e) et qui désigne un instrument de musique en métal. Peut-être *tigû* (syn. *ḫalḫallatu*) désigne-t-il, ainsi que JENSEN (*KB*, VI, 2, p. 443) l'a conjecturé avec vraisemblance pour *lilîsu* (syn. *uppu*), un instrument de percussion. Pour l'étroit rapport entre *ḫalḫallatu* et *uppu*, cf. LID-ŠAG = *še-im* = *ḫalḫallatu* (S^b 258) et le même idéogramme précédé ou non du déterminatif SU = *ub* = *up-pu* (S^b 256 et *passim*). Noter que de *VR*, 32, 64/65 c (complété par Del. HW, p. 276) ressort que *ḫalḫallatu* désignait un objet ayant une forme circulaire.

l'Euphrate, purifie, qui, comme l'ouragan, est....., qui comme les (hautes) eaux..... *l'ensemble* des contrées en révolte contre (le dieu) Bel, son *joueur de tambourin* [1] appelé LUGAL-IGI-ḪUŠ-A-AN.

3 Les SAL-ME..... qui *donnent* la prospérité à la totalité des hommes,

3 (le dieu) Za-za-ru,

6 (le dieu) IM-PA-UD-DU,

6 UR-E-NUN-TA-UD-DU-A,

7 (le dieu) ḪE-GIR-NUN-NA,

8 (le dieu) ḪE-ŠAG-GA,

9 (le dieu) Gu-ur-mu,

10 (le dieu) Za-ar-mu,

11 les sept enfants jumeaux de la déesse BA-U,

12 engendrés par le seigneur, (le dieu) NIN-GIR-SU,

13 afin qu'ils prononcent un bon *sort* [2]

14 (GU-DE-A) les *introduisit* [3] auprès du seigneur (du dieu) NIN-GIR-SU.

15 Afin qu'il *fasse produire* de grandes (étendues) de champs,

16/17 afin qu'il *relève* les canaux de ŠIR-PUR-LA,

18 (afin que), dans la plaine qui au roi *est consacrée*,

19 dans le GU-EDIN [4], il *fasse briller au loin* le froment pur,

20 (afin qu') il élève jusqu'à une grande hauteur les machines à irriguer,

21 (afin que) dans les champs *sacrés* il..... du GIG [5], de l'AŠ [6] et du TIG-TIG [7],

1. Pour *balaggu* signifiant « tympanum », cf. JENSEN, *KB*, VI, 2 p. 443. Pour la forme archaïque de BALAG (distincte de DUB), cf. *ZA*, XV, p. 167.

2. Cf. plus haut p. 490, note 2.

3. Cf. plus haut p. 484, note 3.

4. Le GU-EDIN, fréquemment mentionné dans les inscriptions de Tello, désignait un territoire spécialement consacré à NIN-GIR-SU. Dans REISNER, *Hymnen*, n° 50, *Rev.* 18, *ugunu gu-edin* est expliqué par *be-lit ṣi-e[ri]*.

5. Espèce de grains, dont les tablettes de Tello font mention (cf. *RA*, 4e vol., n° II, p. 46, note 1) et qui figure une fois, parmi d'autres grains, sur une des tablettes rituelles publiées par ZIMMERN (nos 41-42, morceau 1, ligne 26).

6. Cette espèce de grains, souvent mentionnée dans les tablettes de Tello, est peut-être identique à AŠ-A-AN.

7. Cf. les espèces de grains, désignées par TIG-GAL et TIG-TUR dans les tablettes de Tello (p. ex. TCI n° 44) et dans la tablette rituelle, mentionnée ci-dessus, note 5.

22/23 (afin qu') il..... les barils (à grains) de ŠIR-PUR-LA[1]
24/26 (GU-DE-A) fit prendre au Seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, le SAG-ṬU[2] du dieu Bel, le cultivateur du GU-EDIN (le dieu) GIŠ-BAR-UD-DU.

Col. XII. 1 (*Afin qu'*) il mette dans l'étang des poissons ḪI-SUḪUR et des poissons SUḪUR,
2 (*afin qu'*) il mette dans la *cannaie* des roseaux ḪA-X-UR,
3/4 afin qu'il introduise auprès du dieu NIN-GIR-SU dans le temple E-NINNÛ..... les sept chanteurs, *messagers* du GU-EDIN,
5/6 (GU-DE-A) fit prendre au Seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, le dieu KAL le *pêcheur* du GU-EDIN.
7 Afin qu'il purifie la plaine, le lieu bon,
8 afin que sur le GU-EDIN, la bonne plaine,
9 il jette une purification,
10 afin qu'il [ ] ..... les oiseaux[3] (du GU-EDIN),
11 afin qu'il..... les petits,
12 qu'il..... les mères,
13 afin que..... *sur* le bétail.....
14 de la plaine chérie du (dieu) NIN-GIR-SU
15 *il n'impose pas de dîme*,
16/18 (GU-DEA) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, (le dieu) DIM-GAL-ABZU l'intendant[4] du GU-EDIN.
19 Afin qu'il construise la ville, qu'il bâtisse les habitations,
20 afin qu'au mur de la ville sainte il construise un EN-NU,
21 afin que.....
22 (*avec*) la masse d'armes, à tête élevée, en bois de cèdre brillant,
23 il..... le temple,
24/25 (GU-DE-A) fit prendre au seigneur, (au dieu) NIN-GIR-SU, sous ses ordres, (le dieu) LUGAL-EN-NU-UṬU-AZAG-GA-KAM.

La suite de l'inscription nous montre Gudéa offrant au dieu Nin-girsu un char de guerre et des armes diverses,

1. Pour *šir-pur-la-(ki)* précédé de *maš*, cf. REISNER. *Hymnen*, n° III Rev. IV, 7.
2. Cf. *RA*, 4e vol., n° I, p. 14, Env. col. II.
3. Orig. *ḫu-bi* [ ].
4. MIR pour *nâgiru*, cf. Gud. B, col. VIII, 64.

telles que massue, glaive, arc, etc., peuplant ses étangs de poissons, remplissant ses barils de grains, construisant des parcs où il enferme gros et petit bétail, introduisant pour la distraction du maître différents instruments de musique, pourvoyant enfin à tous les besoins d'un dieu, sorte de seigneur féodal ou de roi guerrier.

Paris.

François THUREAU-DANGIN.

LE FRÈRE DE PÉTRARQUE

ET LE LIVRE DU *REPOS DES RELIGIEUX*[1]

XII

Il me semble avoir démontré que l'influence de Gerardo sur son frère fut considérable, pour l'évolution religieuse de son esprit, pour sa conversion, pour son amour de la solitude. Dans une âme aussi exquisément sensible, — dirai-je aussi lyrique, — que celle de Pétrarque, une pareille influence dut se faire sentir de façon multiple et répétée ; et je pense qu'il nous faut continuellement tenir compte de cette influence, quand nous cherchons à comprendre l'âme du poète. Certes il ne parlera pas souvent de ce frère, pas plus qu'il ne parle souvent, dans ses œuvres latines, de Madonna Laura. Mais ce serait mal comprendre ses œuvres et sa vie que perdre de vue un seul instant qu'il fut l'amant de Laura ou le frère de Gerardo[2]. L'action de ce dernier me paraît bien évidente : elle a contribué à produire dans l'âme du grand aîné une constante diminution de l'orgueil et un progrès continu dans l'humilité. Il ne faut pas oublier, qu'à ses yeux d'humaniste, Gerardo était un ignorant ; c'était, a-t-il dit, un « petit, *parvulus* », mais un de ceux justement, ajoute-t-il

1. Voir *Revue* VI (1901), 42, 150.

2. On s'est demandé si Gerardo, sous le voile de l'anonyme, ne figurait pas dans les *Trionfi* et n'y jouait pas un rôle important. Appel, dans l'admirable édition qu'il vient de nous donner des *Trionfi*, réfute très justement cette théorie ; Cf. *Die Triumphe Petrarcas*, Halle, 1901.

aussitôt par une comparaison charmante, dont le Christ a dit : *sinite parvulos venire ad me* [1]. C'est en faveur de son frère que s'abaissa, pour la première fois peut-être, sa hautaine et aristocratique philosophie. Pour la première fois, il s'inclina devant un « pauvre d'esprit ». Voilà ce qui a une grande importance.

Mais il ne sera pas sans intérêt d'autre part de montrer, en un rapide tableau, et au moyen de documents en grande partie inédits, la vie d'un couvent et d'un moine du moyen âge dans leurs relations avec un illustre humaniste.

Il faudra nous demander tout d'abord quelle était la situation et quelle était la vie de Gerardo en son couvent. Toutes les fois que Pétrarque a parlé de son frère il l'a appelé *Monachus Chartusiensis*, sans entrer en plus de détails. Il indique seulement par un mot que son frère a traversé les épreuves du noviciat, ou plutôt, comme disent les Chartreux, de la *probation* ; mais le mot même qu'il emploie n'est point un mot technique, et n'indique point qu'il connût la nature exacte ni même la durée des épreuves de probation. Il emprunte son expression à une métaphore qui lui est familière, et, comparant la vie religieuse au service militaire, il dit que son frère a servi d'abord comme « recrue » (*tiro* ; — *tirocinii quietem* [2]). Que Gerardo ait commencé au couvent par la probation, c'est ce qui n'est point douteux. Mais il n'est pas moins certain que Gerardo ne fut jamais ce que l'on appelle proprement et absolument « moine » ou « religieux de chœur ». Dans les Annales des Chartreux il est désigné comme « *Clericus redditus* ». Dans une pièce de 1366, qui a disparu, mais dont nous avons une copie partielle du XVIIIe siècle, il est désigné comme « *Mona-*

1. *Fam.* XVII, 1.
2. *Fam.* X, 3.

chus redditus » ; dans une autre de 1371 comme « *Clericus redditus* [1] ». Il importe de préciser le sens de ces expressions, ce qui n'est pas sans quelque difficulté [2].

Lorsque Gerardo entra au couvent, il dut y trouver six sortes de religieux [3] : les *Donati*, les *Praebendarii* (qui semblent n'avoir été qu'une variété des *Donati*), les *Redditi*, les *Clerici redditi*, les *Convers*, et enfin les moines proprement dits ou *Religieux de chœur*.

Les *Donati*, Frères « donnés », paraissent pour la première fois sous le généralat de Basile (1151-1173). Il est remarquable que la première charte où il en soit fait mention explicite est une charte de Montrieux de 1174 [4]. Leur situation fut réglée, à plusieurs reprises, par les généraux Jaucelinus, Rifferius au XIIIe siècle, par d'autres au XIVe. Ils ne prononçaient pas de vœux, mais faisaient pourtant Profession, après une probation de six mois. On n'exigeait d'eux aucune instruction. Au lieu d'office, ils récitaient des *Pater*, dix pour les Matines, trois pour les autres Heures. Ils portaient l'habit laïque et revêtaient seulement la *capuce* des frères convers, lorsqu'ils assistaient aux offices ou bien lorsqu'ils sortaient du couvent. Ils devaient travailler de leurs mains et leur situation était inférieure à celle des convers. Ils ne pouvaient devenir convers qu'après quinze ans de vie religieuse. Les « Donnés » de chaque couvent ne pouvaient dépasser le nombre de sept. Ils devaient renoncer à toute propriété personnelle.

Cependant nous remarquons que dès l'origine on

1. Je commence ici à faire usage des archives départementales du Var et je me fais un devoir de rendre grâce à l'érudition et à l'obligeance de M. Mireur, archiviste.

Voir les documents dont je parle aux pièces justificatives A.

2. Cf. Le Couteulx. *Loc. cit.* passim.

3. Sans compter les serviteurs (*mercenarii*).

4. Archives du Var.

admit la possibilité de donner l'habit (*vestire*) aux Frères Donnés « lorsque le nombre des convers était insuffisant ». Cette tolérance semble être devenue rapidement un usage. En 1222 Jaucelinus règle la situation des « Donnés » qui ont reçu l'habit, et les appelle « *Redditi*, Frères Rendus ». Les règles qui leur furent prescrites sont assez semblables à celles qu'acceptaient les Frères Donnés : ils doivent être obéissants, chastes, sans aucune propriété ; ils reçoivent la sépulture (après la célébration d'un « Tricenarium »), dans les cimetières des Chartreux. Mais ils ne peuvent jamais devenir convers. Ils ont l'habit, la capuce, la tunique, les sandales, sans chemise ni culotte. Un peu plus tard, ils sont vêtus complètement comme les convers « *sine barba* ». Leur probation dura d'abord six mois comme pour les « Donnés » ; mais elle fut bientôt portée à un an, comme pour les moines et les convers. L'abbé Jaucelinus avait obtenu pour eux les privilèges de l'ordre, par une bulle du pape Grégoire IX. Cette bulle les considère comme les *oblats* qui existaient dans différents autres ordres [1]. Le pape semble d'ailleurs mal connaître les distinctions que les Chartreux avaient établies, et confondre les Donnés et les Rendus. Mais les textes chartreux maintiennent toujours la différence, qui d'ailleurs devait encore s'accentuer dans la suite.

En effet, dès le temps de Jaucelinus, un Frère Rendu dans chaque couvent pouvait être admis à la cléricature, mais jusqu'au diaconat seulement. On appelait ce frère *Clericus redditus*. Il avait encore place parmi les convers, mais s'asseyait au-dessus d'eux. Il semble qu'au XIVe siècle, l'usage des Clercs rendus se soit développé. En effet, en 1342, au moment même, remarquons-le, où Gerardo entrait à la Chartreuse, le chapitre général concéda que chaque maison pût avoir deux ou trois

1. « Oblati qui vulgariter redditi vocantur. »

Clercs rendus, les élevât au-dessus des convers, et les admît, comme les moines, au chœur, au chapitre, au réfectoire. Ils recevaient aussi l'habit, et faisaient profession comme les moines [1]. Cette assimilation fut encore complétée, dans le temps que Gerardo était encore vivant, par une charte de 1370. A cette époque, ils siégeaient avec les moines, mais à la dernière place. On pouvait même les admettre au sacerdoce, mais exceptionnellement et avec l'autorisation du chapitre général, ou du Prieur de la Grande Chartreuse ; les textes nous disent que les Rendus, devenus prêtres, étaient assimilés aux chapelains des Moniales Chartusiennes [2]. Cependant, même alors certaines différences persistaient et je dois les noter puisqu'elles s'appliquent certainement à Gerardo ; or nous apprenons que, comme Clerc rendu, son costume différait un peu encore de celui des moines de chœur ; il portait donc « *cucullam sine vittis* », ce qu'un religieux d'aujourd'hui traduit : la *coule* sans bandes. De plus il ne devait jamais porter le titre de *Dominus* [3], Dom, mais celui de *Frater*, Frère.

Les textes nous disent aussi, ce qui est intéressant pour nous, que l'on admettait parfois parmi les Clercs rendus des hommes dont la vocation religieuse était certaine, mais pour qui la règle complète paraissait trop sévère. Il est probable que c'était le cas, pour les hommes qui entraient en religion assez tard dans la vie, et sans peut-être la préparation théologique suffisante.

1. « Propter magnam conformitatem quam habebant ad monachos, statutum ut induantur et profiteantur secundum formam monachorum. »

2. Dans les siècles suivants toutes ces distinctions, si propres au moyen âge, ont disparu. Les Chartreux, aujourd'hui, ne comptent plus que des moines (ou religieux de chœur), des Frères convers et des Frères donnés.

3. Plusieurs des historiens de Pétrarque lui ont donné ce titre par hypothèse. — Nous ignorons d'ailleurs si Gerardo devint jamais prêtre. Mais il fut au moins diacre.

XIII

Quant aux détails de la vie que Gerardo mena au couvent, la règle des Chartreux pourrait seule nous l'apprendre. Pétrarque nous a dit, sous vingt formes différentes, que son frère fut un bon et pieux moine, attaché par-dessus tout à sa religion et à son couvent [1], acceptant avec joie « le grand et dur labeur [2] de la vie religieuse », vivant heureux sur la « dévote montagne et en la religieuse forêt [3] », toujours gai et bien portant [4], soigneux de la bonne tenue de sa personne [5], et montant « de vertu en vertu, plus joyeux de jour en jour [6] ». D'ailleurs il a toujours chéri le silence par-dessus toutes choses [7]. Pétrarque aime à se le figurer « parmi les grottes et les forêts [8] », avec sa « simple robe, ses sandales aisées, sa tête rasée [9] », dans la sainte demeure des Chartreux où « nul n'entre malgré lui, où nul ne rencontre la déception[10] ». C'est là qu'il avait trouvé la paix dans le jeûne, le cilice, la chasteté, l'amour de sa cellule[11], dans ces prières et ces chants nocturnes que nous avons entendu Pétrarque célébrer, dans la « simplicité des pauvres du Christ[12] ».

1. Le lien du *Redditus* avec son couvent était particulièrement étroit. Les *Annales Chartusienses* nous apprennent que le *Redditus* ne devait jamais quitter la maison de sa profession, alors que les moines de chœur pouvaient parfois être envoyés dans d'autres couvents.
2. « Magnus et durus labor. » — *Fam.* X. 3.
3. « Devoto in monte et religioso in nemore. » — *Fam.* XVII. 1.
4. *Fam.* XV. 5.
5. *Fam.* XVI. 2.
6. *Fam.* XVI. 9.
7. « Prae omnibus dulce silentium. » — *Fam.* X. 4.
8. *Fam.* X. 4.
9. *Fam.* X. 3.
10. *Fam.* X. 4.
11. *De otio religiosorum.* II, p. 353.
12. *Fam.* XVI. 9.

Quant aux compagnons que Gerardo trouvait à Montrieux, nous en savons peu de chose. Il y a pourtant quelques indications intéressantes. Pétrarque y rencontra de vieux religieux qui avaient vu Boniface VIII [1]. A côté de ces vieillards, il y avait aussi des enfants ou au moins de très jeunes gens, et il semble qu'on leur fît l'école. Le fait est assez remarquable. En effet, les annales des Chartreux ne font mention d'aucune école conventuelle sauf à partir du XVIe siècle [2]. Il semble bien certain pour tant que Montrieux avait une sorte d'école. Dans le *De otio*, Pétrarque fait une citation d'un auteur qui n'était en usage, nous dit-il lui-même, que dans les écoles, saint Prosper [3]. Il en cite deux distiques, « pour plaire, dit-il, à vos enfants et à vos novices [4] ». Pierre de Nolhac fait remarquer que c'est là la seule citation que Pétrarque ait jamais faite de saint Prosper [5] ; elle est adressée aux jeunes écoliers de Montrieux.

S'il y avait une école, à plus forte raison devait-il y avoir des livres. Cela n'est pas douteux, puisque, comme nous le verrons, Gerardo put y faire des études assez étendues. Mais d'ailleurs Pétrarque nous l'a dit positivement. Il les avait vus. Il avait l'habitude, dès sa jeunesse, de fouiller les « *armaria* » des monastères [6] et il y avait fait parfois d'admirables trouvailles. Il n'en fit pas à Montrieux, sans quoi il nous l'eût certainement dit. Mais enfin il y avait vu des livres : *bona copia* [7], ce que je traduis : une certaine quantité. On voudrait pouvoir

1. Mort en 1303. — Cf. *De otio religiosorum* II, p. 355.
2. Où certaines Chartreuses ont eu ce que l'on appelle un *Seminarium*.
3. « Ab ipsa pueritia, quando..... omnes..... Prospero inhiant, aut Æsopo ». — *Sen.* XVI. 1.
4. *De otio rel.* II, p. 354.
5. *P. et l'Humanisme*, p. 175.
6. « Religiosorum armaria evolvant. » — *Fam.* III. 18.
7. « Bona copia..... calicum, amictuum et librorum. » — *Fam.* XVI. 9.

reconstituer le catalogue de la bibliothèque de Montrieux. On ne le peut faire qu'en petite partie, et encore d'après les indications seulement que Pétrarque nous a données par hasard. En effet le cartulaire de Montrieux ne fait mention que de deux livres, légués aux moines au XIIIe siècle, par Étienne, évêque de Toulon. Ils sont ainsi désignés par un religieux du XVIIe siècle qui avait vu le testament : « à sçavoir la Bible, qu'il avait acheptée à Bologne, et un autre appelé *Abecedere* ou *Discours sermonere* (sic) [1] ».

Les volumes que nous pourrons ajouter à ces deux premiers, sur le témoignage de Pétrarque, ne sont pas nombreux. Ce sont pour la plupart des livres religieux :

Vitae patrum.
Gregorii dialogus.
Augustini soliloquia.
Augustini confessiones [2].
Isidore de Seville [3].
Lactance (probable).

La liste n'est pas bien longue; je n'ose l'enrichir davantage. Cependant il est très vraisemblable qu'il y avait au couvent, sinon plusieurs auteurs profanes, au moins quelques livres de Cicéron. Et en effet lorsque Pétrarque en cite certains, tels que le *De Finibus*, il fait remarquer que *ceux-là* manquent au couvent; il y en avait donc quelques-uns [4]. En revanche, on remarquera que Pétrarque, dans le *De otio*, cite si abondam-

1. Archives du Var. H. 1.
2. *Fam.* X. 3. — En 1354 P. envoya un exemplaire des *Confessions* à son frère (*Fam.* XVIII. 5); mais c'était pour lui personnellement et non pour le couvent.
3. *Fam.* X. 4. Les autres indications de livres sont données par le *de Otio passim*.
4. *De otio rel.* II, p. 362.

ment deux livres de saint Augustin (*De vera sapientia* et *De civitate Dei*) que bien vraisemblablement on peut conclure que ces livres manquaient au couvent.

Tels sont nos renseignements sur la bibliothèque de Montrieux. Ils sont minces, mais devaient pourtant figurer dans une enquête complète.

Une lettre de Pétrarque [1], je le note encore, nous est la preuve que Gerardo n'était pas plus indifférent que son frère à la beauté des manuscrits et à la qualité de la calligraphie. Il est intéressant de savoir à ce sujet, que la transcription des manuscrits était pour les Chartreux, au moyen âge, un exercice de règle. La première rédaction de leur constitution [2] entre dans des détails circonstanciés sur la matière, et dit positivement que l'on *devait* apprendre à *tous* les novices l'art de transcrire les manuscrits et de les collationner, en indiquant suivant quels principes et dans quel ordre cet enseignement devait être donné. Voilà qui ne devait pas être indifférent à Pétrarque.

Il importe d'observer d'autre part que le travail manuel, qui est aujourd'hui obligatoire pour les Chartreux, ne leur fut prescrit que plus tard, après que la découverte de l'imprimerie eût rendu inutile le travail de la copie. Cependant la correspondance de Pétrarque avec son frère nous apprendra que si le travail manuel n'était pas de règle au XIVe siècle, il était cependant pratiqué dans les Chartreuses [3].

Mais dès le moyen âge aussi le travail intellectuel était autorisé et encouragé dans les Chartreuses, car nous verrons Gerardo achever, au couvent, son éducation littéraire incomplète.

La prière, la récitation des offices, le travail, quelques

1. *Fam.* XVIII. 5.
2. Connue sous le nom de *Coutumes de Dom Guigues.*
3. *Fam.* X. 5.

promenades dans la forêt devaient remplir toutes les heures de la vie du Chartreux. Pour donner la couleur au tableau, il faut toujours tenir compte que les moines dont les ressources consistaient principalement en métairies et en pâturages, menaient une vie d'un caractère rural et agricole, parmi leurs colons et leurs bergers. Je trouve au cartulaire de Montrieux [1] une charte de 1221, qui nous donne le seul trait *de paysage* sur le couvent, tel que Pétrarque dut le voir : la charte est signée « dans le pré qui est entre les cellules des moines ».

XIV

Les seuls événements de la vie de Gerardo durent être ses relations avec son illustre frère, les lettres reçues, les deux visites. Les deux visites, nous l'avons vu, eurent lieu, l'une au commencement de 1347, et l'autre au printemps de 1353. Les lettres que nous possédons sont au nombre de sept [2]; mais il est bien évident qu'elles ne représentent qu'une petite partie de la correspondance des deux frères, même de leur correspondance officielle en latin, et sans parler des correspondances en langue vulgaire, qu'on peut toujours supposer, et des correspondances orales par messager, dont nous aurons l'occasion de constater l'existence.

1. Archives du Var. H. 7.

2. *Fam.* X, 3 (25 septembre 1348); — X, 4 (2 décembre 1348); — X, 5 (11 juin 1352); — XVI, 2 (1352); — XVII, 1 (7 novembre 1353); — XVIII, 5 (24 avril 1354); — *Sen.* XV, 5, désignée dans l'Ed. Bas. 1554, p. 1037 comme XIV, 6 (1373). (Toutes ces dates sont ou certaines ou très probables). — La lettre *Fam.* III, 18, désignée dans plusieurs éditions et par Fracassetti lui-même comme adressée à Gerardo, est adressée en réalité à Frà Giovanni Anchiseo. Fracassetti s'était déjà avisé de l'erreur et l'a rectifiée.

Si l'on perdait de vue ces considérations, on serait fort embarrassé tout d'abord pour comprendre la première des lettres que nous allons analyser [1] ; ainsi que nous l'avons déjà vu, elle est de 1348, et semble dire que Pétrarque n'a eu *aucune* relation avec son frère depuis son entrée au couvent, alors que nous savons positivement qu'il l'avait visité en 1347. Elle nous apprend simplement, suivant moi, que Gerardo n'avait pas *écrit* depuis sept ans, et c'est là, comme je l'ai déjà indiqué, le sens de « *septimum annum siles* ». Il ne faut donc aucunement en conclure à une séparation absolue, et en effet Pétrarque nous a dit que son frère avait toujours ardemment désiré avoir de ses nouvelles [2]. Cependant, au moment même où Pétrarque écrit sa lettre X, 3, il est bien clair qu'il est depuis un certain temps, quelques mois peut-être, privé de nouvelles de son frère. C'est qu'en effet, depuis le moment où il avait quitté la France, en novembre 1347, et pendant tout le cours de l'année 1348, il avait constamment changé de séjour. Tous ceux qui ont étudié sa vie savent combien il est malaisé, pendant cette période, de fixer son itinéraire. On n'oubliera pas aussi que c'était là l'année de la grande Peste, et par conséquent d'un désordre général, parmi lequel les correspondances privées devaient être bien irrégulières. Nous avons d'ailleurs la preuve qu'au moment où il écrivait cette lettre, Pétrarque n'avait pas de moyen de correspondance organisée avec son frère : en effet elle est accompagnée d'une autre missive (X. 2) adressée à Socrate, et par laquelle Pétrarque demandait à Socrate de faire parvenir sa lettre à son frère. C'est donc avec Avignon même que les moyens de correspondance étaient alors rares et difficiles. Car on sait que Socrate était attaché à la Curie ponti-

1. *Fam.* X. 3.
2. *Sen.* XV. 5.

ficale ; or Pétrarque lui demandait à lui-même : « Vis-tu encore ? »

Cette première lettre [1] est la plus importante de toutes. C'est d'elle que nous avons tiré un grand nombre des traits dont est composée cette étude. Pétrarque pense l'avoir écrite d'un style « monastique », quoique nous n'apercevions pas bien, je l'avoue, en quoi elle diffère de beaucoup d'autres écrits de la même époque. Lorsqu'il écrit à son frère, la sincérité de son sentiment ne le défend pas contre ses habitudes et ses défauts ordinaires. Il ne se défait pas de la redondance de sa rhétorique, pas plus que du fatras usuel de citations antiques et de vaine érudition ; mais le fond est sincère et tendre.

Voici en quelques mots l'analyse de la lettre : Pétrarque commence par s'excuser de rompre le silence sacré si cher à son frère. Il loue cette règle du silence, et ne manque pas de rappeler que Pythagore l'avait imposée à ses disciples, mais raille en passant cet illustre philosophe, pour les folies de la métempsychose. Ensuite il rappelle à son frère les souvenirs de leur vie commune, les erreurs de leur jeunesse, les folies de la vie élégante à Avignon, puis leurs malheurs, les coups du ciel, les appels de la grâce, la conversion, la vocation. C'est un récit plein de vie et de mouvement, riche de détails pittoresques, entrecoupé de prières, de larmes, d'exclamations passionnées. Le lecteur le connaît, car je l'ai presque entièrement cité. Puis, c'est une exhortation ardente à l'amour de la vie monastique. Bien des traits, bien des pensées et des expressions sont communs à cette lettre et au *De otio religiosorum*. Les deux sont écrits évidemment

1. Le *De otio rel.* fut certainement écrit, au moins sous une première forme, avant cette lettre, en 1347, mais pour bien des raisons qui seront exposées dans la note chronologique, il y a lieu de croire que Pétrarque ne fit parvenir le traité aux religieux qu'en 1354 au plus tôt.

dans le même mouvement d'esprit, et, plus tard, il est manifeste que Pétrarque ne se rappelait pas bien lequel il avait écrit le premier, de la lettre ou du traité [1].

La seconde lettre [2], postérieure d'un peu plus de deux mois à la première, paraît bien une suite de correspondance et suppose presque évidemment que le solitaire avait répondu. La *Fam.* X. 4. est destinée à accompagner l'envoi d'un poème latin que Pétrarque avait écrit sur son frère et sur lui-même, l'Églogue I du *Bucolicum Carmen.* Pétrarque nous a appris qu'il avait composé son recueil d'églogues pendant l'été de 1346, et nous devons l'admettre pour vrai, en principe, quoique bien évidemment il l'ait retouché postérieurement [3]. Or en 1347, à Montrieux, il eut l'occasion de parler à son frère de cet ouvrage, et de lui dire que la première des douze églogues était consacrée à leur histoire à tous les deux. Le religieux n'avait pu dissimuler la joie qu'il aurait de connaître le poème [4]. Cependant, lorsque le poète la lui envoya, un an et demi plus tard, il crut devoir tout d'abord s'en excuser à un point de vue particulier; le début de sa lettre est une apologie pour la poésie latine, destinée surtout, je pense, aux compagnons de son frère, les moines de Montrieux. En effet il n'est pas douteux qu'un certain préjugé régnât dans les monastères au moyen âge contre les poètes antiques, que l'on regardait comme les propagateurs des mensonges du paganisme. Boccace a pris la défense de la poésie et des poètes, dans un passage fort

1. *Sen.* X. 1.
2. *Fam.* X. 4.
3. Il y fait en effet mention, par exemple, de la captivité du roi Jean survenue en 1356 (*Ecl.* XII); mais il y a tout lieu de croire que l'*Ecl.* I est bien conforme au premier jet de 1346.
4. C'est ce dont nous avons la preuve dans la lettre précédente (X. 3), qui annonçait déjà l'envoi de l'églogue : « poeticum nescio quid pridem scripsi, quod, quoniam tibi placere animadverti, ne modo graveris, secuturo reservatum nuncio excipies. »

éloquent et bien curieux de son traité de la *Généalogie des Dieux* [1]. La défense de Pétrarque est curieuse aussi et la suite des événements nous montre qu'elle fut bien accueillie dans notre petit couvent provençal.

La poésie, nous dit-il, n'est en rien opposée à la théologie. Bien plus, on peut dire que la théologie est une Poétique divine [2]. Que sont les métaphores de l'Ancien Testament, les paraboles de l'Évangile, si ce n'est l'essence même de la poésie? Ce sont des discours qui ont une signification autre que celle qui paraît aux sens, en latin : *alieni loquium*, en grec : *allegoria*. Aristote dit que les premiers théologiens ont été des poètes. Lorsque les hommes les plus saints voulurent honorer la divinité, ils construisirent des temples, les ornèrent de statues et d'étoffes rares, y placèrent des prêtres : un hommage muet ne pouvait pourtant suffire à la divinité; on voulut l'honorer par des paroles, et à ces paroles donner une forme savante et exquise : ce fut la poétique. Qui nous apprend ces choses? Marcus Varron, Suétone, des païens; mais encore, un saint docteur, Isidore de Séville, au huitième livre de ses Étymologies. Jérôme nous apprend que plusieurs des livres de l'Ancien Testament, ceux de Job, de Salomon, de Jérémie sont écrits dans un mètre poétique, sans parler du psautier de David, que Pétrarque proclame le poète des chrétiens.

Aussi les plus grands docteurs de l'Église, Ambroise, Augustin ont marqué l'estime qu'ils faisaient de la forme poétique; de très saintes gens et des amis du Christ, Prudence, Prosper d'Aquitaine, Sedulius ont constamment écrit en vers. Il faut ajouter un argument fait pour

1. *Lib.* XIV.

2. « *Poeticam de Deo.* » — On sera peut-être frappé de remarquer, *mutatis mutandis*, la similitude de quelques-unes des pensées de P. avec celles de Chateaubriand, dans le *Génie du Christianisme*.

toucher des religieux : la poésie se construit suivant une certaine règle ; or les meilleures choses ne sont-elles pas celles qui se font suivant la *Règle*, — *rectiora sunt ea quæ ad regulam fiunt* ?

Après cette apologie nécessaire, Pétrarque raconte comment, dès longtemps, il avait songé à écrire un livre de Bucoliques divisé en douze églogues, et comment il avait mis ce dessein à exécution à Vaucluse, pendant l'été de 1346, sous la double inspiration du lieu aimé et du souvenir de son frère. Les douze églogues avaient été écrites de verve, et dans un temps incroyablement court. Il avait consacré la première à son frère, car tel aussi avait toujours été son dessein. L'églogue étant à ses yeux, par-dessus tout, un poème allégorique, il croyait devoir expliquer à son frère quel sens secret il avait caché dans celle-ci. Les deux personnages sont Sylvius, ou Pétrarque lui-même [1], et Monicus, ou son frère le solitaire. Je n'entrerai pas dans le détail de l'églogue ni des explications dont elle est l'objet, car le poème et la lettre explicative sont à la disposition de tous les lecteurs. On verra avec quelle patience artificielle le poète a caché un symbole sous tous et sous les moindres détails du récit qu'il suppose. Je le résume seulement, en tant qu'il peut être utile à l'histoire des deux frères. On y trouve en effet plus d'une allusion à cette histoire réelle, à la vie commune des deux frères, à l'ascension du mont Ventoux, à la vocation de Gerardo.

Sylvius donc trouve son frère Monicus tranquille et heureux dans une grotte, qui représente la Chartreuse de Montrieux, ou bien, si l'on veut, la grotte de la Madeleine, qui en est voisine. Il admire la paix où il le voit vivre.

1. On n'ignore pas que Pétrarque s'était donné à lui-même le surnom symbolique de Sylvanus, et qu'il était bien connu, sous ce nom, de ses amis.

Mais Monicus pense que toutes les peines et les douleurs de son frère ne viennent que de lui-même, et s'étonne de le voir errer sans cesse, tantôt parmi les fiers et âpres rochers (qui représentent les grands et les puissants de ce monde), tantôt parmi les déserts, qui sont l'image de la philosophie et des bonnes études, aujourd'hui abandonnées de tous, par suite de l'avarice et de la paresse qui gouvernent le monde. Sylvius invoque la pitié de Palès, déesse des bergers, qui n'est autre que la Vierge Marie ; puis il raconte sa propre vie, en termes figurés : comment, l'amour de la renommée l'entraîna d'abord à la suite du pasteur Parthenias (Virgile), puis sur les pas d'un mystérieux berger, dont tous ignorent le lieu de naissance (Homère). Il dit ensuite, en allégorie, les joies et les douleurs de la vie poétique, il chante les sources fraîches de la pensée, les sommets dénudés de la théorie, les basses vallées de la pratique, le murmure des eaux pures, qui est l'approbation des savants, la dureté des roches d'où sa voix lui est renvoyée, qui est l'ignorance du stupide vulgaire.

Monicus l'arrête et lui offre la paix, s'il veut franchir le dur seuil de sa grotte, car nul n'y entre malgré lui, et ce qu'on y trouve, c'est le repos, *otium*. Mais Sylvius ne peut renoncer à la douceur de la poésie. Son frère lui propose alors les leçons d'un autre pasteur, qui n'est pas Virgile ou Homère, mais David : « O s'il t'était donné de venir de nouveau passer [1] avec moi un peu de temps, ici où se tait le bruit, le tumulte des choses ! Combien plus doucement verrais-tu, au milieu de la nuit, chanter un pasteur : celui-là t'apporterait peu à peu l'oubli de toutes choses. » Monicus exprime alors tout son enthousiasme pour la poésie des psaumes. Son frère

1. Malgré la certitude que nous donne P. sur l'époque de la composition des églogues, il ne serait pas impossible de voir ici une retouche faite après la première visite à Montrieux. On remarquera surtout le mot « de nouveau — *iterum* ».

l'écoute avec une attention émue; mais pourtant malgré les prières fraternelles, il lui faut continuer sa route. C'est qu'il a jadis, dans la chaleur de la jeunesse, commencé une œuvre grandiose et qu'il la doit terminer, si la force et la vie lui sont laissées; cette œuvre, désignée sous diverses allégories, c'est l'*Africa*. Son frère, en soupirant, le laisse donc partir, lui recommandant seulement de se montrer prudent dans les embûches dont est semée la vie.

Tel est le rapide résumé de ce petit poème assez artificiel mais qui me paraît riche en renseignements sur l'état moral de Pétrarque, et ses relations d'âme avec son frère.

La troisième lettre [1] est écrite dix-huit mois plus tard, à Vaucluse, le 11 juin 1352. Elle me paraît établir qu'une correspondance avait existé entre les deux frères pendant ce laps de temps. Pétrarque, lorsqu'il écrit, a reçu, la veille au soir, 10 juin, un double envoi de son frère, *geminum otii tui munus* : c'est d'abord un travail de ses mains, une boîte de buis, polie au tour. Mais c'est surtout une lettre longue et pleine de fruit, *fructuosam*, « toute remplie, et comme pétrie de sentences des Pères ». Elle apportait à Pétrarque des conseils, des avis pieux, et il la lut avec joie, avec tristesse aussi, en mesurant la distance qui l'éloignait encore de la céleste patrie où l'appelait son frère. « Que dirai-je? je te félicite et je me félicite : toi d'avoir une telle âme, et moi d'avoir un tel frère. » La teneur même de la lettre de Pétrarque, quoiqu'il s'abandonne à ses développements usuels, peut nous donner une idée de ce qu'était le sens de la lettre de Gerardo, et, qui plus est, elle reproduit quelques-unes de ses expressions. Chacune des pensées de Gerardo était appuyée du témoignage des Pères [2]. Pétrarque les

1. *Fam.* X. 5.
2. « Magnis probata testibus ».

reprend une à une et les développe à sa façon; la première, qui n'avait guère besoin, dit-il, du témoignage de saint Augustin, est celle-ci : que les goûts et les passions des hommes sont discordants entre eux. S'ensuit un long développement portant d'abord sur la volupté, puis sur la vie active et ses diverses formes, le commerce, les métiers divers, ensuite sur la science et la philosophie : partout discorde, divergence, contradiction. Mais Gerardo va plus loin ; s'appuyant encore sur saint Augustin, qui ne fait que confirmer d'ailleurs Cicéron, il a dit (et c'est la seconde pensée) : qu'un seul et même homme, sur une seule et même chose, et au même moment, peut être en désaccord avec lui-même ; — c'est là du moins le sens exprimé, dit Pétrarque, si ce ne sont pas les expressions mêmes ; et en développant encore cette pensée, il arrive à une conclusion, où je m'arrête parce que, si je ne me trompe, Pétrarque s'est complu ici à citer les expressions mêmes de son frère ; en effet on rencontre une période qui est précédée de ces mots, *ut dicis*, et suivie de ceux-ci : *cetera eisdem in litteris tuis elegantissime tractata praetereo*. Voici donc, si je ne me trompe, quelques phrases qui appartiennent en propre au solitaire de Montrieux :

...hic [1] nos assidue summoque studio dies bonos et felicitatem quaerere, ubi neque dies usquam boni, neque felicitas, neque quies, neque salus, neque vita, neque omnino quidquam est aliud quam durum iter ac difficile ad aeternam, nisi respuimus, vitam, vel, si negligimus, ad aeternam mortem; illic vero dies bonos quaeri oportere, dum tempus est, ubi optima ac perfecta sunt omnia.

Après cette citation, Pétrarque se répand en éloges sur le style de son frère, dont il admire « la force » ; il

1. En ce bas monde. — La période est en style indirecte : « Sachez donc qu'ici-bas nous cherchons etc... » Le texte est rétabli d'après le *Par. Lat.* 17165.

s'émerveille de voir combien son frère a appris au monastère, combien il est changé « au dedans et au dehors ». Celui, dit-il, « qui t'a appris à parler est celui-là qui t'a appris à agir, qui t'a appris à vouloir; ton style est tout semblable à ton âme et à tes actions ». Puis il entre dans le détail : il loue son frère de savoir choisir les textes, non moins que les approprier à son dessein; cet art, qu'il appelle *junctura*, fait que les pensées et les expressions des autres deviennent nôtres, et ce n'est pas là, ajoute-t-il, un des moindres préceptes de la poétique. Il voudrait pourtant, et c'est la seule critique qu'il hasarde, que son frère se rendît un peu plus indépendant, et prît un peu plus d'audace pour penser et écrire par lui-même. Ce petit démêlé littéraire est sans doute un des traits les plus vivants des relations de l'humaniste et du solitaire [1].

Les dernières lignes de la lettre, que nous avons déjà citées et commentées, ont trait aux promesses que Pétrarque avait faites à son frère pour sa conversion et l'amélioration de ses mœurs. Enfin Pétrarque indique en finissant le souci qu'il prenait à s'informer de la sécurité de son frère, parmi les troubles et les brigandages qui affligeaient alors la Provence.

La quatrième lettre [2], qui ne porte aucune indication de date, doit probablement être attribuée à la fin de l'année 1352. Cette lettre a d'ailleurs été déjà longuement examinée, car c'est celle-là même où est racontée la conduite de Gerardo pendant la peste de 1348. Il nous suffira de dire ici que c'est une lettre écrite pour une circonstance particulière, et qui n'empêche nullement de croire, comme c'est mon avis, à des relations habituelles,

1. Certains détails font bien penser que la culture littéraire de Gerardo n'était pas encore au point où P. la désirait. Il remarque, par exemple, que Gerardo connaît mieux Isidore de Séville que les écrivains de l'antiquité classique.

2. XVI. 2.

mais plus ou moins fréquentes, entre les deux frères pendant les années qui nous occupent.

XV

La lettre que nous rencontrerions ensuite nous conduirait bien au delà de la seconde visite à Montrieux, c'est-à-dire avril 1353. Or cette visite fut l'occasion d'un des épisodes les plus importants de l'histoire de Montrieux dans ses rapports avec Pétrarque, l'intervention du grand homme dans les affaires temporelles du monastère. C'est ici le lieu de placer cet épisode. Il nous fera apercevoir des détails bien vivants de la vie matérielle d'un monastère médiéval entre la fin du XIIIe et le milieu du XIVe siècle. Mais de plus, pour ce qui est de Pétrarque personnellement, il nous permettra de trouver, ce qui est toujours rare et précieux, le poète en contact direct et pratique avec les hommes et les choses de son temps. Nous aurons cette satisfaction, qui n'est jamais exempte d'une certaine émotion, de confirmer les dires de Pétrarque par la citation de chartes authentiques, et de mettre en parallèle, avec les élégances des phrases d'humaniste, les réalités pesantes mais assurées du latin de chancellerie.

Lorsque Pétrarque visita Montrieux, les Chartreux lui firent part de leurs démêlés avec les évêques de Marseille et avec les seigneurs de leur voisinage, vassaux des mêmes évêques. Nous trouvons la trace de ces conversations dans le *de Otio*, mais, comme nous l'avons vu, la date de l'achèvement de ce traité est trop incertaine, pour que nous puissions en tirer des renseignements précis. En tous cas, c'est seulement après la seconde visite, en 1353, que Pétrarque se décida à employer son influence auprès de la cour de Naples en faveur des Chartreux.

Nous avons la lettre qu'il écrivit à ce sujet à son ami florentin, le médiocre poète Zanobi da Strada, en faveur de Montrieux [1]. Zanobi était alors attaché à la personne d'un autre florentin, ami de Pétrarque, de Boccace, et généralement de tous les poètes dont il pensait pouvoir utiliser les louanges au profit de sa gloire dans la postérité, Niccolò Acciauoli, grand sénéchal du royaume de Naples. C'était donc une haute influence que Pétrarque invoquait auprès de cette cour de Naples, que ses anciennes relations avec le roi Robert non moins que ses récentes relations avec Jeanne et avec Acciauoli devaient aisément lui rendre favorable [2].

Voici, en résumé, ce que Pétrarque mandait à son ami Zanobi : « Il n'est que trop vrai, comme il est écrit, que ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ souffriront la persécution, et qu'il n'est pour l'homme voyageur, en quelque lieu qu'il cache sa tête, aucun espoir de repos, tant qu'il ne sera pas parvenu à la Patrie. Et voici en effet que cette société d'hommes vraiment célestes, qui ont méprisé les honneurs et les richesses et foulé aux pieds l'ennemi invisible, sont molestés aujourd'hui par des ennemis visibles ; parmi des tyrans séculiers et même ecclésiastiques, (chose bien triste à dire !) ils sont la proie de l'avarice, et souvent, la nécessité les oblige à se distraire des louanges de Dieu..... De tous côtés il sont entourés de petits seigneurs (*tyrannuli*), la plus insupportable des engeances..... Les grands seigneurs ont souvent, dans leur avidité même, quelque munificence ; les

1. *Fam.* XVI. 9. Sur Zanobi da S. voir notamment Henry Cochin. Un ami de Pétrarque, Paris, Champion, 1894 *passim*. — C'est de la lettre *Fam.* XVI. 9 que nous avons déjà tiré plusieurs détails sur Gerardo et la légende de la fondation de Montrieux.

2. Il n'est pas inutile de rappeler la dévotion d'Acciauoli envers la religion cartusienne et son rôle dans la fondation de la Chartreuse de Val d'Ema, près Florence, où il avait préparé sa sépulture. Ces faits sont rappelés par P. dans sa lettre à Zanobi.

petits n'en ont jamais ; ils sont toujours avides, faméliques, assoiffés, et leurs petites rapines les enflamment en l'espoir de plus grandes..... » La servitude volontaire des serviteurs de Dieu ne leur permet pas de recourir à la fuite. Ils se sont plaints, plusieurs fois, au comte de Provence, de la maison d'Anjou. Charles II les protégea et députa pour leur défense un de ses officiers [1]. Ils eurent la protection de son fils, Robert, « le plus grand des rois et des hommes ». A cette époque, toute persécution avait cessé pour eux de la part des évêques de Marseille, parce que le siège épiscopal avait été longtemps occupé par un évêque « qui aimait leur ordre et qui pratiquait la justice ». Après celui-ci, de nombreux évêques se succédèrent, et les choses allèrent de mal en pis, jusqu'à ce qu'enfin « un *tyran* ait occupé l'église de Marseille » ; alors les moines retrouvèrent les persécutions qu'ils avaient connues autrefois ; en même temps, comme il était naturel, les châteaux (*castra*) des environs reprirent plus que jamais leurs habitudes d'oppression.

Aujourd'hui les moines ont peine à défendre « leurs calices, leurs linges sacrés et leurs livres ». Tandis qu'ils chantent l'office nocturne, un berger accourt au couvent, et se plaint qu'on lui ait enlevé son troupeau. « Tandis que la mémoire de la Passion du Seigneur est renouvelée aux Saints Autels, voici qu'un colon gémissant vient crier que son champ, sa vigne, son pré, son jardin ont été ravagés par les troupes du tyran. Quand le temps est venu pour les religieux de leurs très modiques repas, de leur très court sommeil, des serviteurs du Christ [2] ou le portier (*aedituus*) de la Sainte Maison, chassés par les agents des tyrans, remplissent la maison de leurs plaintes et interrompent le silence des religieux. » Ceux-ci se réclament en vain des

1. « Unum ex regiis satellitibus. »

2. Sans doute les Frères donnés, qui, ainsi que nous l'avons vu, travaillaient au dehors, ou des Convers.

anciens privilèges royaux ; on se moque d'eux et de ces vieux documents surannés et caducs ; Pétrarque s'adresse donc au Roi et à la Reine de Naples, Comte et Comtesse de Provence, pour les supplier de remettre en vigueur les ordonnances de leurs ancêtres ; il leur adresse une belle adjuration en style classique avec, comme il convient, de beaux exemples romains à l'appui : il leur fait observer que Tite-Live célèbre l'empereur Auguste comme fondateur, mais aussi comme restaurateur des temples de Rome, que d'ailleurs l'Histoire n'attribue pas une moindre gloire à Brutus et à Camille, qui ont conservé la Ville Éternelle, qu'à Romulus qui l'a créée ; il donne ces raisons et d'autres encore ; et il offre à ses amis, Zanobi et Niccolò, de partager cette gloire d'avoir protégé la maison où vivait le frère du grand poète.

Il sera bien piquant de voir que ces phrases ampoulées, qui se terminent par un développement de rhétorique, nous apportent des renseignements non seulement exacts, mais parfaitement précis et vérifiés mot par mot par les parchemins de nos archives.

XVI

Tout d'abord, nous constaterons que la protection accordée à Montrieux par Charles II et Robert nous est prouvée par des chartes encore existantes au cartulaire de Montrieux. Ce sont d'abord deux chartes de Charles II, datées l'une du 25 octobre 1297, l'autre du 1er mars 1308, et une charte de Robert datée du 18 décembre 1309 [1]. Dans la seconde de ses deux chartes, Charles II désignait ce que Pétrarque a appelé un *satelles regius*, un chevalier (*miles*) spécialement chargé de protéger les religieux, son « très cher familier et féal » Bertrand de Marseille.

1. Voir *Pièces Justificatives*, B. C. D.

Robert, à peine en possession du trône de son père, confirma toutes les dispositions que celui-ci et ses prédécesseurs avaient prises en faveur du monastère, et témoigna bien vivement aux moines cette affection et ce dévouement dont ils avaient encore conservé le souvenir lorsque Pétrarque les visita quarante ans plus tard [1]. Afin que les moines pussent avoir constamment un protecteur, il ordonne qu'ils aient toujours le droit de réclamer aux officialités la nomination d'une personne « pour la garde de leurs possessions et de leurs droits ». On verra par la charte que les officiaux d'Hyères nommèrent en conséquence, en 1310, un personnage auquel ils donnent le titre de *camperius seu bannerius* [2]. Tels sont les différents défenseurs que les comtes de Provence avaient institués auprès du monastère. Mais je pense bien que celui auquel fait allusion Pétrarque est spécialement ce Bertrand de Marseille désigné par Charles II.

D'ailleurs le cartulaire de Montrieux nous apprend d'une manière bien manifeste que le couvent avait toujours été l'objet d'une protection toute spéciale de la part des comtes de Provence, depuis les premières lettres de protection et de sauvegarde données par Raimond Bérenger II, comte de Barcelone et duc de Provence en 1150 [3]. Le monastère de Montrieux était donc l'objet de la protection particulière des seigneurs de Provence avant et après l'avènement de la maison d'Anjou. Et en cela Pétrarque nous a bien renseignés. J'ajoute que la frivole

1. « Siculus Rex Robertus, sub cujus temporali regimine, aeterno regi servientes, quam suaviter quievistis, insecutae laborum judicant procellae..... » *De otio rel.* L. II, p. 355.

2. Du Cange : « *Bannerii* : scilicet custodes bladorum, vinearum et fructuum et possessionum. » — « *Camperius ou Camparius* : qui campos seu agros servat, et ne vastentur aut furtis pateant invigilat. »

3. Renouvelées notamment en 1220 par Raimond Bérenger V, comte et marquis de Provence et comte de Forcalquier.

Jeanne elle-même, avant que Pétrarque l'en eût sollicitée, était déjà intervenue en faveur du couvent aimé de ses ancêtres, et cela dans le temps où Gerardo y était déjà présent [1]. On peut même s'étonner que Pétrarque n'ait fait aucune mention de ce document, qui est de 1345. Il faut croire qu'il avait été d'un effet à peu près nul pendant les années extraordinairement troublées qui s'ensuivirent.

Pour ce qui est des *tyrannuli*, des petits seigneurs que Pétrarque accuse d'exactions envers le couvent, et qui étaient vassaux de l'évêque de Marseille, ce sont les seigneurs de Solliès, d'Evenos, de Signe, de Tourves, de Valbelle, auxquels il faut ajouter « la communauté des hommes » de Méounes, et les templiers de Beaulieu. Ceux qui connaissent le moyen âge ne seront pas surpris d'apprendre que les méfaits envers le monastère ne sont pas continuels, mais alternent avec les bienfaits. Les seigneurs de Solliès, par exemple, étaient les plus anciens bienfaiteurs de Montrieux et presque ses fondateurs [2]. Les mêmes hommes qui convoitaient avec jalousie les biens, et se révoltaient contre les privilèges, les mêmes dont l'âme violente pouvait se révéler en brutalités et en rapines, savaient voir aussi dans le couvent le port de la grâce et du salut. Leurs enfants y prenaient parfois l'habit, et eux-mêmes y cherchaient, par des dons dévotieux, le « remède de leur âme ». L'âpre avidité et l'aiguillon de la pauvreté alternaient chez ces petits seigneurs avec l'effusion de leur foi sincère.

Aussi variables furent les relations des moines avec les évêques de Marseille, quoique à vrai dire on trouve ceux-ci plus souvent parmi les adversaires que parmi les amis du

1. Voir Appendice E.

2. En effet la plus ancienne charte du cartulaire est une donation des seigneurs de Solliès faite en 1123, six ans seulement après la fondation du couvent.

monastère. Il est intéressant d'identifier les évêques de Marseille dont Pétrarque a parlé. Je crois que cela est possible [1]. Le premier évêque de Marseille dont parle Pétrarque, celui qu'il dépeint comme ayant été favorable aux moines pendant un très long épiscopat, me paraît devoir être identifié, sans erreur possible, avec Durand de Trésémines (1289-1312). Il me paraît avoir été un prélat purement provençal et tout dévoué au comte de Provence [2], protecteur du couvent.

Le successeur de Durand, Raimond Robaudi (1313-1319), était provençal lui aussi. Il ne semble pas que Montrieux ait eu à se plaindre de lui. Ensuite se succèdent plusieurs évêques, dont Pétrarque a parlé en bloc, et peu favorablement. Ce sont d'abord Gasbert de la Val (1319-1323), de Cahors, et Aimar Amiel (1323-1334), du diocèse d'Albi, l'un et l'autre familiers du pape Jean XXII et occupant des emplois à sa cour, ne résidant jamais dans leur diocèse. Ce sont là de ces fonctionnaires pontificaux, Cahorsins ou Gascons que Pétrarque et tous les Italiens avaient en une haine si particulière [3]. C'est avec Gasbert de la Val que les moines eurent leurs premiers démêlés. L'évêque suivant, Jean Artaudi, n'occupa le siège qu'un an (1334-1335). Jean Gasqui (1335-1344), provençal, qui lui succéda, était médecin de son état ; il semble avoir été un bon et saint homme, mais nous le voyons en démêlés

1. Voir notamment. J.-H. Albanès : *Armorial et Sigillographie des Évêques de Marseille*, 1884.

2. D'abord précenteur de la cathédrale de Marseille, protégé du cardinal Bernard Languissel, archevêque d'Arles, il favorise la dévotion à la Madeleine, si chère au cœur de Charles II, et établit les Dominicains à Saint-Maximin et à la Sainte-Baume. Il remplit de nombreuses fonctions auprès de Charles II.

3. Gasbert avait eu à la foi un bénéfice à Narbonne, un canonicat à Meaux et l'archidiaconé de Cahors. Il fut de plus trésorier pontifical, camerlingue et administrateur du diocèse d'Avignon. Aimar ne fut guère moins favorisé.

assez graves avec le comte de Provence. Il était de plus un des protégés de cette famille de Mandagot [1], si hostile aux Chartreux, et à laquelle appartient l'évêque qui occupait le siège lorsque Pétrarque visita Montrieux. Celui-ci, Robert de Mandagot, est bien assurément le *tyran* visé par Pétrarque et c'est de quoi nous allons nous assurer [2], car il nous reste à raconter brièvement de quelle sorte étaient les démêlés dans lesquels Pétrarque eut à intervenir.

Les mauvais traitements que subirent les Chartreux sous Robert de Mandagot, de sa part et de la part de ses vassaux, s'expliquent en grande partie par les désordres de l'époque : c'est le lendemain de la grande Peste, le commencement des ravages des Grandes Compagnies; c'est un affaiblissement général de toute autorité. Mais il ne faut pas croire, et Pétrarque d'ailleurs l'a bien indiqué, que ce fût là le début des épreuves du couvent. L'histoire de la plupart des monastères du moyen âge est celle de leurs démêlés avec la puissance féodale. Le Cartulaire que nous avons sous les yeux nous est la preuve que Montrieux ne fait pas exception. On y trouve d'abord l'énumération des dons qui sont faits au couvent et des privilèges qu'il reçoit [3]. Le couvent a des biens à Orves,

1. Il avait été chapelain et médecin de Guillaume de Mandagot, archevêque d'Aix.

2. Il est inutile de continuer l'énumération des Évêques de Marseille, d'autant plus que nous n'entendons plus parler de leurs démêlés avec les moines, pas plus dans l'Épistolaire de Pétrarque que dans le Cartulaire de Montrieux. J'observe seulement qu'un au moins des évêques suivants de Marseille dut se montrer bien favorable à Montrieux : c'est Philippe de Cabassole, qui occupa le siège pendant deux ans (1366-1368).

3. Donations de Guillaume de Signe, 1136, de l'abbé de Saint-Victor de Marseille, 1141 (il s'agit des terrains de Montrieux Neuf où les moines s'étaient établis en 1140), et 1189; de Geoffroi de Signe, 1221; de Boniface de Castellane, 1236; de Sibylle, dame de Toulon, 1261; de Barral des Baux, 1264; de Guillaume de Valence, des Comtes de

à Hyères, Solliès, Méounes, Belgencier, Signe, Caucerilles, Toulon, une dîme à Orves (1316), un moulin sur le Gapeau (1219), un droit sur les salins d'Hyères (1215), un droit sur les barques du port d'Hyères (1212), d'autres terres encore et droits de moindre importance; en 1188 on lui avait accordé un cens sur le port de Marseille. Dès leur fondation, en 1117, l'évêque de Marseille leur avait donné une maison à Marseille dont ils restèrent toujours propriétaires. Cette énumération ne doit pas nous faire illusion d'ailleurs sur la richesse de la Chartreuse de Montrieux. « Au XIVe siècle, dit un des plus récents historiens de Saint-Germain-des-Prés, l'ordre monastique était en pleine décadence, et les abus surgissaient de tous côtés, conséquences des richesses et de l'étendue des patrimoines de la plupart des monastères [1] ». Cela est vrai d'un grand nombre de couvents, mais ne peut s'appliquer aux Chartreuses. Pour ce qui est de Montrieux en particulier, il est facile de se rendre compte que, dans une contrée très pauvre, les biens des moines et leurs droits purent être nombreux, mais chacun de si peu d'importance, que le total n'en fut jamais considérable.

Chacun presque de ces biens et chacun de ces droits furent pour eux, à des moments divers, la cause de démêlés, violences ou procès. Mais les querelles portèrent plus encore sur certains droits, dont nous n'avons pas encore parlé et qui sont les droits de pâturage, ou, comme on dit parfois, de *transhumance*; c'est à quoi évidemment Pétrarque fait allusion. On sait que dans tous

Provence, des Vicomtes de Marseille, de la communauté de Méounes, des seigneurs de Valbelle, de Mazauges, de Pontevès, etc., etc..... — Privilèges des Comtes de Provence, des Vicomtes de Marseille, des Papes.

1. Dom du Bourg, *L'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés au XIVe siècle*; dans les *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*. Tome XXVII, 1900, p. 105.

les pays méridionaux, c'est une nécessité de transporter les bestiaux de la montagne à la plaine, suivant les saisons et la température. Telle est l'origine des concessions faites aux Chartreux par les seigneurs de la montagne, Boniface de Castellane et Barral des Baux. Ils ont permis, dit le religieux du XVIIe siècle qui a formé le Cartulaire, « à cause de l'aspreté de nos neiges que nos bestes ne peuvent souffrir, que nous les puissions *transmarcher* librement et gratuitement ».

Si les démêlés sur les biens et sur le droit de pâturage furent fréquents avec plusieurs seigneurs, ils furent continuels, bien naturellement, avec les seigneurs voisins du monastère et avec l'évêque de Marseille, qui était le suzerain de ces seigneurs. On en trouvera surtout la trace, outre notre Cartulaire, dans l'Histoire des Évêques de Marseille qu'a laissée Monseigneur de Belzunce [1]. Les évêques avaient été, au début, protecteurs de la Chartreuse, et il fut un temps où les Chartreux se réclamaient ouvertement de l'Évêché [2]. Le maître-autel de Montrieux était dédié à Dieu et à saint Lazare, « *qui fuit primus episcopus massiliensis* ». Mais il apparaît de bonne heure, par les décisions, même favorables, des Évêques, que des démêlés s'étaient soulevés. Ainsi nous voyons en 1285, Raimond de Nîmes, évêque de Marseille, et en 1306 Durand de Trésémines, décider en faveur des Chartreux contre leurs propres vassaux, qui avaient violemment inquiété les religieux pour des questions de pâturage.

Mais les évêques eux-mêmes étaient devenus propriétaires autour de Montrieux, et c'était justement là une zone contestée entre les diocèses de Marseille et de Toulon,

1. *L'antiquité de l'église de Marseille et la succession de ses évêques* par *l'évêque de Marseille*. 3 vol. in-4, 1747-1751.

2. On trouve dans le cartulaire des documents favorables aux Chartreux, par exemple, des évêques Raimond II, 1136 et 1141, Foulques de Thorame, 1174-1180.

et où, par conséquent, des procès et des querelles pouvaient facilement surgir. Nous voyons, en 1307, les évêques s'assurer la seigneurie d'Yronèves (Orves) ; en 1309, ils s'occupent de délimiter les diocèses de Marseille et de Toulon. De plus, et c'est là le principal, un échange fait avec Charles II mit les évêques en possession de la seigneurie et du château de Signe. Dès lors leur autorité et leurs prétentions furent directement engagées ; d'autant plus qu'un moment vint où ils firent du château de Signe leur séjour habituel.

En lisant le Cartulaire, on s'assure que périodiquement s'étaient reproduits les faits dont Pétrarque nous a laissé une pittoresque et éloquente description, rapt de troupeaux, bastonnades de serviteurs et même violations de clôture. Bien avant Charles II, en 1224, le comte de Provence avait déjà dû nommer un protecteur pour le monastère. Mais c'est surtout dans les bulles pontificales que se trouvent les preuves des violences dont les moines avaient à souffrir. J'en citerai seulement quelques-unes. Dès 1163, Alexandre III recommande aux évêques de Marseille l'intégrité du patrimoine des religieux ; la même recommandation est renouvelée par Innocent III en 1209 et en 1212. Innocent IV, en 1245, ordonne aux évêques de faire cesser les troubles atroces dont souffrent les moines. En 1248, ce qui est bien caractéristique, le même Pape, se méfiant de l'évêque de Marseille, charge l'évêque de Toulon et le prévôt de Pignans de délimiter Montrieux et Méounes et de régler les différends concernant Orves, entre Montrieux et l'évêque de Marseille. De pareilles décisions, répondant à de pareilles nécessités, se retrouvent pendant tout le cours du XIIIe siècle [1].

1. Par exemple : 1272 Bulle de Grégoire X concernant des litiges sur des droits de pâturage et des biens usurpés sur les moines ; 1274, le même pape prend le couvent sous sa protection et règle les questions de pâturage. 1277, Jean XXI nomme l'Archevêque d'Aix protecteur de

Cependant la fin du XIIIe siècle avait mis les Chartreux en particulière faveur auprès des autorités provençales, surtout par les vertus et la renommée de sainte Roseline de Villeneuve (entrée en religion en 1278 [1]). Puis vint l'épiscopat bienfaisant de Durand de Trésémines. Et en tout cela encore Pétrarque ne nous dit que la vérité. C'est en 1319 que recommencèrent pour les Chartreux les difficultés sérieuses [2]. Après Raimond Robaudi, Gasbert de la Val avait été élevé au siège épiscopal. Il réclama, pour les frais de sa consécration, une somme de 2 livres, 13 sols, 4 deniers, que les moines refusèrent de payer. L'évêque ordonna à son Official de procéder contre eux, et « laxa un décret portant commandement de payer cette taxe ». Dom Bertrand Bertrandi, prieur de Montrieux, se présenta à l'Official, dans la salle de l'audience, à Marseille, invoqua les bulles de plusieurs Papes, et appela de la procédure et du décret au Siège Apostolique. Le pape Jean XXII, dont on sait la bienveillance pour les Chartreux [3], leur donna raison. Les démêlés prirent leur forme la plus violente sous Robert de Mandagot. En 1345, étant en son château de Signe, il voulut lever une taxe sur les laboureurs du couvent. Le prieur, Dom Perceval de Valence, celui-là même qui mourut de la peste en 1348, invoqua la reine Jeanne, qui répondit par la Charte que nous avons déjà citée [4].

Mais voici que nous nous rapprochons des querelles mêmes dans lesquelles Pétrarque avait dû intervenir. En 1351, l'évêque fait venir en son château de Signe le prieur Pierre de Monnier (celui que Gerardo avait été chercher à

Montrieux. 1289, Nicolas IV réprime les violences des seigneurs de Solliès, vassaux de l'évêque de Marseille.

1. Nous avons dit les relations de la sainte avec les Chartreux de Montrieux.

2. Belzunce. T. II, p. 368.

3. Fondateur de la Chartreuse de Villeneuve-lez-Avignon.

4. Belzunce. T. II, p. 435.

la Grande Chartreuse après la peste) et le force à signer une reconnaissance onéreuse [1]. Le 28 avril 1352, il le force à accepter un arbitrage également onéreux, avec lui-même et différents seigneurs des environs, au sujet des terres d'Orves : « A Yronèves (Orves), dit Monseigneur de Belzunce, les voies de fait ne se bornaient pas à planter et à abattre des gibets ; on en venait quelquefois aux armes [2]. » C'est bien ce que nous a dit Pétrarque. En 1353, c'étaient de nouveaux démêlés au sujet de certains terrains et de certaines granges, l'évêque étant toujours en son château de Signe [3]. Et telle était l'occasion des violences toutes récentes dont le récit fut fait à Pétrarque, lorsqu'il visita le monastère en avril 1353.

On ne trouvera pas trop long ce résumé de l'histoire de Montrieux, qui n'est après tout que le commentaire d'une lettre de Pétrarque. On verrait, en continuant cette histoire à travers les siècles, que l'humble couvent n'était pas au bout de ses malheurs, et que, longtemps même avant de se voir supprimé, en 1793, il devait être pillé et détruit en 1578 [4].

Nous n'avons pas d'ailleurs le bonheur de savoir si les instances de Pétrarque auprès de la reine Jeanne furent suivies de succès [5]. Mais il y a bien lieu de le croire

1. Belzunce. T. II, p. 448.
2. *Ibid.*, p. 451.
3. *Ibid.*, p. 460. — Cessant ici de m'occuper des évêques de Marseille, je crois devoir rappeler, pour le plaisir des Pétrarquisants, que le siège épiscopal fut occupé cinquante années plus tard (1405-1433) par Paul de Sade, qui me paraît bien être un petit-fils de Madonna Laura, et dont le testament cité par Albanès (*loc. cit.*) donne de curieux renseignements sur la famille de Sade.
4. Il fut alors rétabli en vertu d'un privilège d'Henri IV.
5. Il y a ici une grave lacune dans le Cartulaire, et le document suivant, émanant des Comtes de Provence, est de 1385. — Ce que P. réclamait pour le monastère, c'était le retour aux mesures jadis prises en sa faveur par Charles II et par Robert, c'est-à-dire (pour nous servir de ses propres expressions) la désignation d'un *Satelles regius*, ou bien d'un *Protecteur*.

puisqu'il n'est plus question des inquiétudes des religieux dans la suite de la correspondance des deux frères.

XVII

Il n'y a pas trace d'ailleurs des affaires temporelles de Montrieux dans la correspondance directe de Pétrarque avec son frère, à laquelle nous devons maintenant revenir. Cette correspondance, dont les fragments sont malheureusement si peu nombreux, était tout intime, morale et religieuse. Elle était assez fréquente ; les lettres qui nous restent, toutes ou presque toutes, supposent, par leur texte même, des relations habituelles. Le plus souvent pourtant, les lettres de Gerardo devaient être courtes.

En effet, dans la cinquième lettre, que nous rencontrons maintenant [1], Pétrarque accuse réception d'une lettre de son frère, et se réjouit qu'elle ait été plus longue que de coutume [2]. Elle lui avait été remise par un religieux personnage et sans doute un chartreux [3]. Le messager ne

1. *Fam.* XVIII. 1. — Elle est datée de Monza, 7 novembre. Étant postérieure à l'établissement de P. en Lombardie, auprès des Visconti, elle est au plus tôt de 1353 et probablement de cette date même. Elle tiendrait donc à prouver que les frères avaient correspondu déjà, dans les six mois écoulés depuis la visite que P. avait faite à Montrieux en avril 1353.

2. « Insperata litterarum ubertas. »

3. Depuis l'entrée de Gerardo en religion, P. fut souvent en relations amicales avec des Chartreux, soit par correspondance, soit par les visites qu'il recevait de religieux de passage, soit par le voisinage de quelque Chartreuse. — Il n'est pas inutile de rappeler aussi les relations de P. avec le saint prieur de la Grande Chartreuse, Dom Jean Birelle. Nous en avons déjà parlé. Au sujet de ce saint personnage, voir Le Couteulx, *loc. cit.* : « Aucun homme peut-être de son temps ne le surpasse en renommée et en autorité dans l'Église de Dieu. » — Cf. *La Chartreuse de Glandier en Limousin*, par un Religieux de la Maison, Typographie de N.-D. des Prés, 1886.

lui avait pas seulement apporté une lettre, mais un écrit de son frère, un opuscule, *libellus*. Et ce fut pour Pétrarque une grande joie. L'opuscule de Gerardo est perdu pour nous, et nous avons le regret que Pétrarque n'en ait même pas donné clairement l'analyse dans sa lettre de réponse. En effet, sa lettre n'est qu'un de ces beaux développements moraux et oratoires en lesquels il s'est toujours complu. Nous pouvons seulement supposer que les deux thèmes de ce développement sont les sujets même du *libellus* de Gerardo, c'est-à-dire : La vraie Philosophie ; la vraie Loi.

La lettre est arrivée le soir ; la journée était si avancée que Pétrarque pensa devoir remettre au lendemain la lecture de l'ouvrage de son frère. Pourtant, il ne put résister au désir de la commencer, et ne put dès lors s'en détacher, si bien qu'après avoir tout lu, il oublia son souper jusqu'au milieu de la nuit. Il était resté dans l'admiration : toutes les pensées lui avaient plu ; il avait la joie de constater la persévérance de son frère dans la voie du salut, où il s'était engagé depuis plus de dix ans. Ce qui le remplit plus encore d'aise et de surprise, ce fut de voir les continuels progrès de son frère dans la science et les Lettres latines. Car les Lettres, dit-il, ne sont pas le salut, mais ont été souvent une voie de salut. Gerardo a tout appris sans maître, ou du moins, Dieu a été son seul maître. D'un ignorant, le couvent a fait un savant, *doctum ex indocto*. On va bien loin pour apprendre : Pétrarque et Gerardo ont été ensemble à Bologne [1] ; jadis on allait à Athènes, et aujourd'hui on va à Paris. Gerardo « sur la pieuse montagne et dans la religieuse forêt », a appris la Vraie Philosophie et la Vraie Loi.

Ce qu'on prostitue dans le monde sous le nom de philosophie n'est que vains discours et inutiles discus-

1. Ce passage a été commenté plus haut.

sions [1]. C'est ce que prouvent les pages de saint Augustin et de Cicéron. Or, Pétrarque démontre que le seul vrai philosophe n'est autre chose que le Chrétien.

La Loi humaine, d'autre part, est variable et transitoire. C'est ce que prouvent saint Augustin, Lactance et encore Cicéron. La loi même de Moïse n'était pas incommutable, puisque le Christ est venu la renouveler. La seule loi immuable est celle de Dieu.

Dieu a donc appris à Gerardo la vraie Philosophie et la vraie Loi, et son maître n'a été ni Aristote, ni Ulpien. Les hommes ont pu être grands, mais ils sont de ceux dont l'Écriture a dit qu'ils se briseront contre « la pierre » ; or, cette *pierre* est le Christ. Pétrarque exhorte donc son frère à persévérer, et le salue en finissant de ce mot : « Salut, toi qui fais mon honneur, *Vale, decus meum* ».

Tel est le sommaire de cette longue lettre. On remarquera sa similitude très grande avec certains passages du *De Otio*. Elle contient plusieurs citations qui sont développées dans le traité [2], sans faire aucune allusion au traité lui-même. Nous avons donc lieu de croire que le *De Otio*, écrit en 1347, n'était pas encore parvenu à Gerardo à la fin de 1353.

Il ne le possédait sans doute même pas encore lorsqu'il reçut la sixième lettre en avril 1354 [3]. Et, en effet, nous y trouvons encore une citation dont le développement tient une grande place dans le *de Otio* [4], sans que le traité soit directement visé. Cette lettre est fort courte. Elle a trait seulement à un exemplaire des *Confessions* de saint

1. Se rappeler l'antique haine de P. pour la dialectique.

2. Par exemple, l'interprétation du mot *Parvulus*, et la comparaison du Christ avec la *pierre*. Je remarque même qu'ici, comme dans le *de Otio*, P. cite deux traductions différentes de la Bible. Nous y reviendrons à propos du *de Otio*.

3. *Fam.* XVIII, 5. Milan, 24 avril 1354.

4. « Sagittae potentis acutae et carbones desolatorii. »

Augustin que le philosophe envoie au solitaire. Gerardo avait désiré posséder ce livre, et l'avait demandé à son frère, bien certain qu'il recevrait de lui un exemplaire absolument correct. Pétrarque entre donc, dans la lettre qui accompagnait le livre, en des détails intéressants et curieux sur la copie des manuscrits et les copistes de son temps [1]. En effet, il a fait lui-même copier le livre par le *familiaris*, le copiste domestique, qu'il entretenait chez lui, et qui l'a accompagné à Montrieux, l'année précédente.

La lettre est tout enjouée, familière, et, sauf quelques phrases d'amitié, et quelques mots sur l'état moral de Pétrarque [2], elle ne parle que des manuscrits et de l'art du copiste. Et pourtant, elle est le dernier fragment de la correspondance suivie des deux frères, la dernière lettre à Gerardo qui se trouve dans les *Epistolae familiares*. Les *Epistolae seniles* n'en renferment qu'une seule, et elle est postérieure de près de vingt ans [3]. Tout ce que nous pouvons savoir se trouve donc désormais compris dans cette septième et dernière lettre et dans le Testament de Pétrarque [4]. On va voir les renseignements que nous en pourrons extraire.

Paris.

HENRY COCHIN.

1. Voir l'excellent commentaire qu'en a donné Pierre de NOLHAC dans son indéfectible : *Pétrarque et l'Humanisme*.

2. Par exemple, la belle expression si connue : « Unus ex paucis. »

3. *Sen.* XV. 5. = Elle est de 1372 ou 1373, plutôt de cette dernière date. Cf. ce que j'en ai dit plus haut et la note de Fracassetti.

4. Sauf de rares allusions à son frère dans des lettres. Par exemple *Sen*, X. 1 (à Sacramore de Pommiers, 1368).

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

II. — PROBLÈME DOCTRINAL[1]

Bardenhewer a donné, dans son manuel, une place importante à l'exposé des doctrines des Pères. Après avoir esquissé la vie d'un docteur, après avoir énuméré ou même analysé ses écrits, il signale les points principaux de sa théologie, ceux qui, pour une raison ou pour une autre, méritent le plus de fixer l'attention. Cet exposé doctrinal a une valeur incontestable et il n'est certes pas la partie la moins instructive de la *Patrologie*. On lit avec intérêt que saint Grégoire le Grand (p. 609, édit. allem.) croyait, comme tous ses contemporains, à la proximité de la fin du monde; que saint Justin (p. 94), saint Irénée (p. 121), Commodien (p. 206), Lactance (p. 213) ont enseigné le millénarisme; que saint Hippolyte (p. 143) et Origène (p. 158) se sont représenté le Fils comme inférieur au Père; que saint Jean Chrysostome (p. 323) fait participer le genre humain à la chute d'Adam mais non à son péché; que saint Hilaire (p. 382) a côtoyé de bien près l'écueil du docétisme; que saint Grégoire de Nysse (p. 281), suivant en cela Origène (p. 159), a cru au salut universel; que saint Augustin (p. 470) semble avoir cessé d'admettre, à partir de 417, que Dieu offre à tous les hommes des grâces suffisantes au salut; que saint Basile (p. 259), en cela tributaire des Pères grecs, conçoit le saint Esprit comme procédant *du* Père *par* le Fils; que Tertullien (p. 84) et Fauste de Riez (p. 558) ont cru à la corporéité de l'âme. Curieuse est la page (p. 57) où l'auteur, analysant la christologie d'Hermas, conclut que, selon cet écrivain venu immédiatement après la génération apostolique, la Trinité se compose de Dieu, du saint Esprit ou Fils de Dieu qui a établi sa demeure dans le Sauveur, et de la nature humaine du Sauveur. Non moins curieuses sont les pages (p. 278-280) où nous entendons saint Grégoire de Nysse enseigner que l'unité de nature des trois personnes divines est identique à celle qui existe entre les hommes, possesseurs, eux aussi, de la même nature, et que l'âme est occupée après sa mort à veiller sur les éléments du corps dans lequel elle a habité. Dans tous ces exemples, et dans d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, B. témoigne d'un souci de l'exactitude auquel on ne saurait trop rendre hommage.

On aimerait à rencontrer dans tout le livre la même sûreté d'érudition. Mais il faut bien reconnaître que l'auteur, d'ordinaire si bien informé sur l'état des doctrines théologiques dans les premiers siècles

1. Voir *Revue*, V (1900), 552.

de l'Eglise, offre parfois des renseignements erronés et que certaines de ses assertions sont en opposition avec les données les plus solides de l'histoire des dogmes. On lit, par exemple, (p. 134) que saint Hippolyte a déclaré la Vierge Marie exempte de toute faute et que son témoignage doit être regardé comme l'expression de la foi de l'époque. Quand on se rappelle que Tertullien (*de carne Christi*, 7 ; *adv. Marcion.* IV, 19) ; Origène *in Luc.* homil. 17) ; saint Basile (*ep. ad Optimum*, 260, 9) ; saint Jean Chrysostome (*homil. in Jo.* 21, 2 ; homil. in Matt. 44. 1) ; saint Cyrille d'Alexandrie (*in Jo.* XIX, 25 et *homil.* 12 fin) ; d'autres encore ont attribué à Marie tantôt des sentiments de vanité, tantôt la perte de la foi sur le Calvaire ; quand on se rappelle que saint Grégoire de Nazianze Orat. 45, 9) se la représentait comme purifiée de ses péchés au moment de l'Incarnation, et que ce sentiment, admis par saint Léon (*serm.* 22, 3 et par saint Jean Damascène (*homil. in dormit*, *Mariae*, I, 3), était encore soutenu au XIIe siècle par saint Anselme (*de conceptu virg*, 18, qui n'est pas contredit par l'homil. VI *in purific.*) ; Nicolas (dans Pierre Damien, serm. 23, P. L. 144, 628) Eadmer (*de excellentia Mariae*, 3, *P. L.* 159, 561), Rupert (*in Cantic.* 1, *P. L.* 168, 841 et *de gloria et hon. Filii hom.* I, *P. L.* 168, 1325), Hugues de Saint-Victor (*Summa sent.* I, 16 qui décidément est bien de Hugues, malgré de récentes dénégations), et Pierre Lombard (*Sent.* III, 3, 2) ; quand, dis-je, on se rappelle ces faits, on a peine à croire qu'un écrivain du IIIe siècle ait pu enseigner l'absence de tout péché en Marie comme étant l'expression de la croyance commune. On est au moins autorisé à ne déposer les armes que devant un texte net et décisif. Or le texte auquel nous renvoie B. et qu'on peut lire dans Migne (P. G. 10, 609 *In Psal.* 22) n'est rien moins que décisif. Il se borne à dire que le Seigneur fut à l'abri du péché parce que, semblable à l'arche qui était faite d'un bois précieux, il naquit, en tant qu'homme, de bois exempts de corruption, c'est-à-dire de la Vierge et de l'Esprit saint. Et, en comparant la Vierge à un bois exempt de corruption, Hippolyte veut simplement dire que la conception du Sauveur échappa à la loi de la concupiscence ; son attention ne se porte pas sur la sainteté de Marie.

La même page (p. 259) où on lit que saint Basile a présenté la procession du saint Esprit conformément à la conception des Pères grecs, nous apprend que le saint docteur a, tout de même, soutenu le *Filioque*. Et cette assertion qui revient à dire que le grand évêque de Césarée s'est contredit, est appuyée par deux textes dont l'un est cité intégralement tandis que l'autre est l'objet d'une simple référence. Ce dernier (*contr. Eunom.* II, 34) est sans valeur ; du reste B. ne semble pas y attacher une grande importance. Le premier, au contraire, (*ibid.* III, 1) est décisif, car il déclare textuellement que le saint Esprit « tient l'être du Fils, reçoit de lui tout ce qu'il annonce et procède de « ce principe ». Seulement la question est de savoir si cette profession de foi au *Filioque* est bien l'œuvre de saint Basile, ou si elle a été

insérée après coup dans son texte. B. plaide l'authenticité. Les bénédictins, de leur côté, affirment qu'il y a interpolation. Est-ce faire acte de légèreté que de se fier à leur compétence et à leur impartialité ? Je reste convaincu que saint Basile qui, de l'aveu de B., fait souvent dériver le saint Esprit *du* Père *par* l'intermédiaire du Fils, est toujours resté fidèle à cette conception et n'a jamais professé le *Filioque* dans le sens de la théologie latine.

L'auteur convient (p. 269) que saint Grégoire de Nazianze n'atteint pas la précision de saint Basile en ce qui concerne la procession du saint Esprit. Puis il prétend que ce saint docteur a, lui aussi, enseigné le *Filioque* et il apporte, comme preuves, deux textes tirés, l'un du *Discours*, 31, 2, l'autre des *Poèmes moraux*, II, vers. 688. Or, le second poème moral se borne à dire que la divinité part du Père et va, en passant par le Fils, dans le saint Esprit; ce qui, pris à la lettre, reproduit la formule grecque : *du* Père *par* le Fils. Le texte du *Discours* 31 est d'apparence bizarre : il présente le Saint Esprit comme « composé des deux » (τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον). Quoi donc ? saint Grégoire a-t-il pu dire que le saint Esprit se compose du Père et du Fils ? Rassurons-nous, le saint docteur s'occupe ici de toute autre chose que des personnes divines. Il constate que la formule « saint Esprit » se compose de deux mots « saint » et « esprit ». Voilà ce que B. apporte comme l'expression de la croyance au *Filioque* ! La vérité est que saint Grégoire de Nazianze, obéissant à des nécessités de polémique qu'il serait trop long d'expliquer ici, se borne toujours, dans ses discours, à dire que le saint Esprit procède du Père sans ajouter, comme le font saint Basile et saint Grégoire de Nysse, qu'il vient du Père par l'intermédiaire du Fils (voir Orat. XXXIX, 12; XXXI, 9; XXV, 16; XX, 11).

Nous lisons (p. 467) que, selon saint Augustin, Dieu, en créant l'homme, le destina à une fin surnaturelle et lui accorda des dons surnaturels proportionnés à cette fin. Mais, d'autre part, nous lisons dans saint Augustin : « La nature dans laquelle nous avons été créés sans vice est *la nature proprement dite*. La nôtre porte ce nom uniquement parce que, en fait, nous la possédons depuis l'origine; mais cette origine est souillée d'un péché qui est contre la nature. La *vraie nature* de l'homme, c'est celle dans laquelle il fut créé sans péché. C'est seulement par extension qu'on donne ce nom à celle dans laquelle nous naissons. » Ce texte représente bien la pensée définitive de saint Augustin puisqu'il est tiré des *Rétractations* (I, XV, 6; X, 3). Il ne semble pas donner l'impression bien nette que l'homme a été, à l'origine, gratifié par Dieu de dons surnaturels.

On voit par ces exemples que, malgré ses vastes lectures, B. n'est pas toujours à l'abri de l'erreur. Je passe maintenant à des observations d'un genre différent. A voir le soin avec lequel il réfère, dans certains auteurs, les plus légers écarts, on pourrait croire que cette attention ne se dément jamais et, qu'après l'avoir lu, on connaît

exactement tout ce qu'ont pensé les Pères. Erreur ! l'auteur n'a procédé à ses enquêtes que par intermittence. Il s'est fait un devoir de signaler une doctrine dans tel Père et, sans qu'on sache pourquoi, il a totalement négligé de signaler la même doctrine dans tel autre Père. Il relève scrupuleusement les opinions bizarres ou particulières de tel docteur et il ensevelit dans le silence le plus profond les opinions non moins singulières de tel autre écrivain. Voici quelques preuves entre beaucoup qui pourraient être apportées.

L'auteur, on l'a vu, reconnaît que saint Grégoire de Nysse établit entre les personnes divines une unité purement spécifique du genre de celle qui réunit les représentants de la nature humaine. En revanche, il déclare que saint Basile a proclamé hautement l'unité de l'essence divine en même temps que la Trinité des personnes. Or, dans sa lettre à Apollinaire, Basile demande si, quand on parle du Fils, l'expression « exactement semblable » (ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνή) ne serait pas préférable au mot « consubstantiel » (ὁμοούσιος), et cela parce que, dit-il, « une lumière qui n'a avec une autre lumière aucune « différence de degré n'est pas identique à cette autre lumière, elle lui « est seulement exactement semblable. » Je sais que la lettre à Apollinaire était, jusqu'à ces dernières années, rangée parmi les apocryphes. Je passe donc à la lettre (ép. XXXVIII, 2) où le futur évêque de Césarée met son frère en garde contre l'erreur qui confond l'essence et l'hypostase. Ici, point de doute possible, nous sommes en face d'un écrit authentique. Or, on y apprend d'abord que tous les hommes sont consubstantiels (ὁμοούσιοι) et que, pourtant, ils ont des propriétés distinctives qui les individualisent. Puis on est invité à éclairer par ce fait le mystère de la Trinité : « cette différence que tu as remarquée chez nous entre l'essence et l'hypostase, transporte-la dans la divinité et tu ne te tromperas pas ». Ajoutons que le *de Spiritu sancto* (XXXVIII) attribue au Père le commandement, au Fils l'exécution, au saint Esprit l'achèvement des choses ; d'où il suit que l'identité d'action des personnes divines est ignorée. A coup sûr, dans sa conception de l'*homoousios*, saint Basile se rapprochait plus de saint Grégoire de Nysse, son frère, que de saint Athanase. C'est ce que ne peut soupçonner celui qui n'a lu que B.

Il est tout aussi incapable de se faire une idée exacte de l'état du dogme de la Trinité avant le concile de Nicée. Pour un bon nombre de Pères antinicéens, on le sait, le *Logos* était un être divin qui avait existé, de toute éternité, en Dieu à l'état de germe, mais dont l'existence personnelle n'avait commencé qu'à la veille de la création du monde. Engendré par le Dieu suprême, il était son ministre, l'exécuteur de ses volontés : c'est lui qui, sur l'ordre de Dieu le Père, avait créé le monde. Pourquoi l'auteur de la *Patrologie* ne signale-t-il cette théorie que dans Origène et saint Hippolyte ? Je ne sais. Mais je sais aussi qu'il aurait pu, au moins avec autant de droit, la signaler dans les écrits de saint Justin (*Dialog.* 61, 127 ; I *Apol.* 13 etc.), de

Tertullien (*cont. Praxeam*, 5 et suiv.), et de plusieurs autres docteurs : sans excepter saint Irénée (III, 8, 3 ; IV, 20, 1) qui, toutefois, affecte d'ignorer les détails de la génération du *Logos* (II, 28, 5).

La *Patrologie* nous apprend que saint Cyrille de Jérusalem (p. 250), saint Jean Chrysostome (p. 324), saint Justin (p. 95), Eusèbe de Césarée (p. 250), Firminus Maternus (p. 374) et d'autres encore ont fait, plus ou moins nettement, profession de foi à la présence réelle. On ne peut que féliciter B. d'avoir recueilli, à mesure qu'il les rencontrait, les témoignages favorables à l'un des dogmes les plus chers à la piété chrétienne. Mais l'ancienne littérature ecclésiastique nous a laissé, relativement à l'Eucharistie, une autre série de textes qui, s'ils diffèrent, au moins en apparence, des précédents, sont tout aussi importants. Saint Irénée, par exemple, enseigne (IV, 18, 5) que le pain eucharistique n'est plus du pain ordinaire quand il a reçu l'invocation de Dieu, mais qu'il se compose de deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste (ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου). Théodoret professe (*Eranistes*, dialog. II. P. G. 83, 168) que « les symboles mystiques ne changent pas de *nature* après la sanctification, mais qu'ils conservent la même *substance* (οὐ δὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας). Le pape saint Gélase (*de duabus naturis*, 14) appelle l'Eucharistie une « divina res » mais explique que « tamen *esse non desinit substantia* vel *natura* panis et vini. » Facundus (*pro defensione trium capitulorum*, IX, 5) dit que le sacrement du corps et du sang du Sauveur est appelé son corps et son sang « *non quod proprie* corpus ejus sit panis et poculum sanguis, sed quod in se mysterium corporis ejus sanguinisque contineant. » Saint Augustin, voulant démontrer que le langage est parfois symbolique, apporte la preuve suivante (*contra Adimantum*, XII, 3) : « non enim Dominus dubitavit dicere : hoc est corpus meum, quum *signum* daret corporis sui. » Ailleurs (*de doctrina christiana*, III, 24), après avoir posé en principe que l'on doit prendre dans le sens figuré toute locution de l'Écriture dont l'interprétation littéraire serait réprouvée par la loi morale, il apporte le texte : *nisi manducaveritis carnem filii hominis* de saint Jean, et il conclut : « facinus vel flagitium videtur jubere, *figura est* ergo, praecipiens..... recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit. » Ailleurs encore (*ep. ad Bonifac.* 98, 9), ayant à prouver que l'on donne couramment au symbole le nom de la chose représentée par le symbole, il apporte deux exemples : l'un emprunté à l'usage reçu d'appeler jour de la résurrection du Sauveur une fête (Pâques) qui n'est que la mémoire de ce jour ; l'autre emprunté à l'Eucharistie : « *secundum quemdam modum* sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est. » Dans un sermon prononcé le samedi de la Pentecôte (s. 272) il explique aux nouveaux baptisés que l'Église est le corps du Seigneur et que le pain eucharistique est appelé du même nom

parce que les grains de blé qui, par leur union, constituent ce pain, symbolisent les chrétiens dont la réunion forme l'Église. Voilà tout ce qu'il trouve pour faire comprendre aux néophytes comment le pain qu'ils voient sur l'autel, et qu'ils vont bientôt recevoir, est le corps du Christ. Il ajoute : « Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis..... audis corpus Christi et respondes : amen. Esto membrum corporis Christi ut verum sit amen. » Il serait facile d'allonger cette liste. Aucun des textes qui y figurent n'est mentionné par B. Si l'auteur de la *Patrologie* s'était confiné dans le domaine de l'histoire littéraire, on n'aurait certes pas le droit de lui demander des renseignements d'un autre ordre, on n'y songerait même pas. Mais il se propose de nous faire connaître la doctrine des Pères et il nous met sous les yeux des extraits de leurs œuvres. On ne peut, dès lors, s'empêcher de constater qu'il omet ici la tâche dont il s'acquitte ailleurs et qu'il n'a rempli que la moitié de son programme.

En résumé, le manuel de Bardenhewer est un guide précieux à plus d'un point de vue. Il classe les écrits des Pères avec une exactitude et une précision que l'on trouve très rarement en défaut. Il donne, à chaque page, des renseignements bibliographiques que l'on chercherait vainement ailleurs. Mais il présente la théologie des Pères sous un aspect qui n'est pas toujours conforme à la vérité, et surtout, il n'en laisse apercevoir qu'une partie. Sur le terrain dogmatique il ne mérite plus la confiance à laquelle il a droit sur le terrain littéraire.

Paris.

DENYS LENAIN.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

8. Pour mettre au jour une introduction complète à la critique textuelle du Nouveau Testament, M. GREGORY n'avait guère qu'à extraire et mettre dans un ordre un peu différent les matériaux recueillis par lui pour les *Prolegomena* de l'édition critique du Nouveau Testament de Tischendorf. C'est ce qu'il a commencé de faire dans un premier volume où il traite des sources de la critique, en tant qu'elles sont représentées par les manuscrits grecs du Nouveau Testament et les livres liturgiques de l'Église grecque (*Textkritik des Neuen Testamentes*. Leipzig, Hinrichs, 1900; in-8, 478 pages). L'ouvrage entier comprendra deux parties : les sources (manuscrits onciaux et minuscules, livres liturgiques, versions, écrivains ecclésiastiques) et la critique (histoire et application). Après avoir présenté en quelques pages

1. Voir *Revue*, V (1900), 527; VI (1901), 111.

les indications relatives à la paléographie, l'auteur reproduit, avec de notables additions, le catalogue descriptif des manuscrits qui se trouve dans les *Prolegomena*. En tête du catalogue des lectionnaires, il a placé la description du synaxaire et celle du ménologe. Le catalogue des lectionnaires évangéliques, qui s'arrêtait, dans les *Prolegomena*, au n° 936, atteint maintenant le n° 1072 ; celui des lectionnaires apostoliques, qui s'arrêtait au n° 265, atteint le n° 287 ; sans compter une série de manuscrits communs aux deux listes.

III. Exégèse de l'Ancien Testament. — 1. Une œuvre magistrale sur l'Hexateuque, préparée par un comité de savants anglais a été éditée par les soins de MM. J. E. Carpenter et G. Harford-Battersby (*The Hexateuch according to the Revised Version, arranged in its constituent documents*. Londres, Longmans, 1900; deux volumes gr. in-8, 279 et 359 pages). Le but de l'ouvrage est de présenter au public anglais les principaux résultats de la critique moderne en ce qui regarde les six premiers livres de l'Ancien Testament. Le premier volume traite de la composition de l'Hexateuque ; le second contient le texte avec les notes.

L'étude sur la composition de l'Hexateuque est très complète, bien ordonnée, parfaitement claire. On y trouve d'abord des considérations générales sur la critique et l'Ancien Testament : la critique de l'Hexateuque n'est qu'une partie de l'examen auquel la Bible a dû être soumise après les autres documents de l'antiquité, et selon les mêmes méthodes ; les procédés qu'ont suivis partout les historiographes et les collecteurs de lois, jusqu'aux approches des temps modernes justifient cet examen et le rendent indispensable. Le Diatessaron de Tatien fournit un exemple de compilation tout à fait analogue à celui que les critiques remarquent dans l'Hexateuque ; et dans l'Ancien Testament, la façon dont l'auteur de la Chronique utilise et corrige le texte des Rois est suffisamment instructive. Le caractère composite des documents et l'âge de leurs parties constitutives se déduisent de divers indices dont l'accumulation crée la probabilité, la vraisemblance ou la certitude des conclusions critiques. Le Pentateuque est comme une cathédrale qui a été longtemps en construction et agrandie à diverses reprises : si les archives ne contiennent aucun renseignement direct sur son histoire, on peut en lire le principal sur les murs. Si l'on interroge après cela les livres bibliques sur l'origine du Pentateuque, on trouve que le Pentateuque lui-même n'attribue à Moïse que certaines parties de son contenu ; Malachie, le dernier des prophètes, est le premier qui parle d'une loi de Moïse ; le livre des Rois connaît comme loi de Moïse le Deutéronome ; l'auteur de la Chronique (vers l'an 300) est le plus ancien témoin de l'attribution du Pentateuque à Moïse. Cette attribution n'a pas eu, dans la tradition chrétienne, jusqu'au XVIe et même au XVIIe siècle, la rigueur qu'on a voulu ensuite lui donner. L'histoire de la critique, depuis Hobbes, Spinoza, Richard

Simon, est très instructive. La position de Richard Simon est bien comprise : on en fait avec raison l'adversaire de Spinoza, l'héritier des jésuites Pereira et Bonfrère. La justification de l'hypothèse documentaire est tirée des institutions, des idées religieuses et du style. Au premier rang des institutions vient le sacrifice ; les anciens documents, J et E, supposent les sacrifices en vigueur depuis le commencement, P n'en admet pas avant la promulgation du code lévitique et la consécration d'Aaron ; les deux conceptions sont essentiellement différentes et il n'est pas trop malaisé de discerner celle qui a chance d'être la plus ancienne et la plus conforme à la vérité des choses ; quant au lieu des sacrifices, J et E laissent entendre, par l'exemple des patriarches, que l'on peut sacrifier partout, et le Livre de l'alliance (Ex. xx, 24) le dit expressément ; mais le Deutéronome (xii, 5) supprime tous les sanctuaires particuliers et fait offrir tous les sacrifices en un seul endroit choisi par Iahvé ; de même le Code lévitique ne connaît pas d'autres sacrifices légitimes que ceux qui sont offerts devant le tabernacle ; on remarquera, d'ailleurs, que le Deutéronome ne dit rien de ce tabernacle (משכן), qui tient une si grande place dans le code lévitique ; selon D, tous les lévites sont prêtres ; selon P, le sacerdoce n'appartient qu'à Aaron et à ses descendants, les lévites n'exercent que des fonctions subalternes ; etc. Pour ce qui est des idées religieuses, J suppose le nom de Iahvé connu et honoré depuis les origines de l'humanité ; E enseigne que ce nom a été révélé à Moïse ; P suit E, mais en concevant autrement les rapports de Dieu avec les patriarches, et gardant la révélation du culte pour le Sinaï ; on connaît les anthropomorphismes de J et la tendance de P à l'abstraction : comparer seulement le premier récit de la création, avec le récit jéhoviste qui le suit dans la Genèse ; etc. Les différences de style et de langage portent sur l'emploi des noms divins, les noms de la patrie d'Abraham, de la montagne sainte où Israël se rend après l'exode ; chaque document a ses formules et ses mots favoris, etc. La distinction des documents étant ainsi établie, il est clair qu'ils n'appartiennent pas tous à la même époque ; le critique a donc à déterminer leur rapport chronologique et le développement attesté par leur succession. La comparaison des textes, tant pour les récits que pour les lois, oblige à mettre J E avant D, D avant P. D'autre part il est avéré que D est inconnu avant le viie siècle, et P avant l'exil, que D se rattache à la promulgation de la Loi faite sous Josias, P à celle qui a été faite par Esdras. Des faits curieux sont signalés, par exemple les interpolations pratiquées dans le texte hébreu de I Rois, viii, 1-5, pour le mettre d'accord avec P, et qui n'y étaient pas encore lorsque fut faite la version des Septante ; le texte primitif des Rois ignore P en racontant l'installation de l'arche dans le temple de Salomon, tandis que le rédacteur de la Chronique (II Chron. ii) le connaît et s'y conforme. Les ressemblances qui existent entre le Deutéronome et Jérémie s'expliquent par les relations du prophète (?) avec les princi-

paux membres de l'école deutéronomiste plutôt que par une dépendance littéraire. L'attitude de Jérémie à l'égard de la Loi promulguée sous Josias reste un problème pour la critique. Bien loin de le soupçonner, avec Renan, d'en être l'auteur, on est tenté de se demander pourquoi il n'en fait pas plus de cas, et n'y rattache aucunement sa prédication. Le livre présenté à Josias ne comprenait pas tout le Deutéronome actuel, même pour la partie législative (*Deut.* XII-XXVI). Il n'y a pas lieu d'admettre que, pour être « trouvé », le Deutéronome avait eu besoin d'être perdu, et qu'il aurait été composé longtemps auparavant, sous le règne de Manassé; on ne voit pas comment le travail d'où le Deutéronome est sorti aurait sa place naturelle à cette époque malheureuse. D est un livre de loi et non d'histoire; J est un livre d'histoire et non de loi. J a puisé ses récits dans la tradition; cette tradition elle-même, pour une bonne part, se rattachait à certains lieux et à certains monuments, principalement aux anciens sanctuaires; bien qu'il ait recueilli des légendes d'origine éphraïmite, J doit avoir pour patrie le royaume de Juda, entre 850 et 750 avant notre ère; mais il a englobé des textes plus anciens, et l'on y distingue plusieurs couches de rédaction; ainsi le récit du déluge n'appartient pas au plus ancien fond jéhoviste, non plus que l'histoire d'Abraham en Égypte; et l'on peut étendre le travail littéraire qui s'est résumé dans ce document jusque vers l'an 650. Le récit de E commençait probablement avec l'histoire d'Abraham; sa rédaction a suivi un développement analogue à celui de J; il a été composé dans le royaume d'Israël, dans la première moitié du VIIIe siècle; le décalogue d'Ex. XX appartient probablement à une couche secondaire de E. Il paraît bien douteux que l'on puisse tirer du récit de la création un argument en faveur de la composition de P au temps de la captivité; mais on peut se passer de cette preuve. La Loi promulguée par Esdras aurait été le Code sacerdotal. Toutefois les savants exégètes reconnaissent que l'on n'a pas à cet égard la même certitude que pour le Deutéronome. Ils n'admettent pas que cette loi ait été le Pentateuque tout entier; et sans doute ils ont raison. Resterait une hypothèse qu'ils n'ont pas discutée, à savoir qu'Esdras ait puisé à la fois dans J E D et dans P, soit que la compilation fût faite, soit qu'elle n'existât pas encore. P lui-même est aussi une collection dont le cadre est fourni par un document principal (P^g) qui racontait l'histoire de la religion et d'Israël depuis la création du monde jusqu'à l'occupation de la Palestine par les tribus sous la conduite de Josué. Y ont trouvé place : la Loi de sainteté (P^h, LÉV. XVII-XXVI), recueil législatif plus ancien; d'autres lois sur des sujets particuliers (P^t), qui peuvent être également antérieures à P^g; enfin des additions secondaires, suppléments plus récents, qui s'ajoutent aux narrations et aux lois (P^s); P^h et P^t ont dû être incorporés par un rédacteur dans P^g, et non par l'auteur de ce document. Certains morceaux demeurent en dehors des quatre sources principales : GEN. XIV, qui serait un *midrash* postérieur à P; la bénédiction de Jacob

(Gen. xlix, 2-27), recueil de proverbes sur les tribus, qui ne sont pas tous du même temps, apparenté à J ; le cantique de Moïse (Ex. xv, 2-18) est un psaume relativement récent ; celui de Deut. xxxii n'est pas antérieur à la captivité ; la bénédiction de Moïse (Deut. xxxiii) paraît moins ancienne que celle de Jacob ; le préambule, v. 2-5, et la conclusion, 26-29, sont postérieurs à la bénédiction, et s'ils ne sont pas autre chose qu'un psaume postexilien, rien n'empêche d'admettre que la bénédiction elle-même ait été recueillie dans E. La question des rapports de la Genèse avec les documents assyriologiques est sagement traitée par M. Cheyne dans un chapitre spécial. Le travail de compilation a commencé par la combinaison de J et de E, vers 650, puis celle de J E avec D, à partir de la captivité, enfin celle de J E D avec P, à partir de 440, des additions et des retouches n'ayant pas cessé d'être pratiquées dans la collection, sous ses différentes formes, entre les moments principaux de son développement, et même longtemps après la réunion de J E D P en un seul corps d'ouvrage. Il semble que le Josué de J E D ait déjà existé séparément, quand se fit la combinaison J E D P, d'où est sorti le Pentateuque. Cette analyse de l'Hexateuque, dont nous ne pouvons donner ici qu'une idée fort incomplète, est suivie de précieux appendices : listes des mots et phrases caractéristiques de J, de E, de J E par rapport à D et à P, de D, de P ; une sorte de dictionnaire des lois et institutions, puis l'analyse des différents codes qui ont trouvé place dans la compilation ; enfin l'analyse synoptique des six livres de l'Hexateuque. On peut dire que la question a été examinée à fond et tirée au clair. Celui qui, après avoir lu cet ouvrage, garderait encore quelque doute sur les résultats généraux de la critique, n'aurait qu'à lire ensuite une défense de l'authenticité mosaïque : son doute ne résistera pas à la contre-épreuve.

Le texte, où la distinction des sources est clairement indiquée, et les notes substantielles qui l'accompagnent font du second volume un véritable commentaire critique et littéraire de l'Hexateuque. Le livre de Josué est précédé d'une introduction particulière où nous relevons les conclusions suivantes : la rédaction deutéronomiste a dû trouver J et E réunis ensemble ; les additions qu'elle y a faites ne sont probablement pas prises d'un livre déjà existant, mais ont été composées sur le texte de J E pour le compléter, le rectifier et l'interpréter ; ces additions ont été insérées successivement par plusieurs auteurs, et non par un seul ; la combinaison de J E D et de P dans Josué n'a pas été faite selon la même méthode ni par les mêmes mains que dans le Pentateuque ; le texte hébreu a reçu encore des additions après que le livre eut été traduit en grec, d'où l'on conclut que Josué n'a pas été canonique avant l'an 200, époque où fut constitué le canon hébreu des Prophètes.

2. Le commentaire de M. H. Gunkel sur la Genèse (*Genesis übersetzt und erklärt.* Gœttingen, Vandenhoeck, 1901 ; in-8, lxxiv-

450 pages) est très remarquable par l'originalité de son caractère, la justesse de certaines vues générales, l'intelligence pénétrante de récits que tout le monde croit entendre du premier coup, et dont la simplicité primitive a dérouté jusqu'à présent beaucoup de savants. Aussi bien les mérites du nouveau commentaire ne sont-ils pas dans l'analyse purement littéraire des documents génésiaques ; à cet égard, on pourrait peut-être contester qu'il marque un progrès réel sur ses devanciers et qu'il les corrige toujours à propos. Mais M. Gunkel entend réagir contre l'emploi trop exclusif de la critique littéraire, et s'appliquer à l'examen des choses, à la critique des idées. Il n'y a pas lieu de l'en blâmer. Observons seulement que sa critique réelle n'aurait pas été possible sans les longues et minutieuses recherches de la critique littéraire, et que, s'il arrive à son heure, ceux qui l'ont précédé n'ont pas perdu leur temps. M. Gunkel pose en principe que la Genèse est un recueil de légendes populaires, bien caractérisées comme telles. Cela va de soi pour les premiers récits : aucun homme n'assistait à la création de la terre ; aucune tradition n'atteint à l'origine de notre espèce, des premiers peuples, des langues primitives ; et l'on a d'autant moins lieu de s'en étonner pour la tradition d'Israël, que le peuple israélite entre dans l'histoire plusieurs milliers d'années après l'Égypte et la Chaldée. Sur le temps des patriarches et du séjour en Égypte, on ne possède pas non plus de renseignements historiques, dans le sens propre du mot, mais des anecdotes sans portée : comme quoi Abraham chassa Hagar, sa concubine, pour faire plaisir à sa femme ; Jacob trompa son frère ; Rachel et Lia étaient jalouses, etc. L'histoire, s'il s'agissait d'histoire, n'aurait donc retenu que ces détails insignifiants et oublié les événements principaux qui ont marqué la vie d'Israël en ses premiers temps. On ne peut pas demander sérieusement d'où le narrateur tiendrait certaines données d'apparence très précise, par exemple la hauteur des eaux du déluge, etc. etc. Les légendes bibliques sont apparentées à celles d'autres peuples : le déluge babylonien est une légende, et le déluge biblique n'est qu'une recension du déluge babylonien. Il ne s'agit pas de porter un jugement défavorable ou irréligieux sur ces vieux récits, mais de les prendre pour ce qu'ils sont. Et M. Gunkel a raison de dire qu'ils sont admirables et qu'on ne leur ôte rien en constatant leur véritable nature. Ils répondent à des questions pareilles à celles que les mythes de tous les peuples essaient de résoudre : d'où viennent le ciel et la terre ? pourquoi le sabbat est-il saint ? pourquoi l'homme est-il intelligent ? pourquoi mortel ? d'où vient son corps ? d'où son esprit ? pourquoi les douleurs de l'enfantement ? pourquoi les fatigues du travail des champs ? pourquoi le serpent marche-t-il sur son ventre ? pourquoi y a-t-il plusieurs peuples et plusieurs langues ? et que signifie l'arc-en-ciel ? On sait les réponses, premier rudiment de la théologie et de la philosophie.

Les légendes patriarcales sont fondées sur cette idée que la tribu et

même le peuple viennent d'un seul ancêtre, et sur la coutume d'envisager la collectivité plus que l'individu, en personnifiant la première : ainsi les rapports entre peuples deviennent rapports de parenté. Il y avait douze tribus israélites ; c'est que le père Israël avait eu douze fils. Noter que ces personnifications sont encore en usage dans les discours des prophètes. Dans la tradition, elles prenaient la consistance de véritables personnes, et des personnalités réelles peuvent leur avoir été associées. Mais les noms connus comme noms de peuples, par exemple, Ismaël, Ammon, Moab, ont toute chance de ne représenter que des personnifications. La légende de Dina, celle de Tamar figurent d'anciens rapports des tribus israélites avec les Cananéens ; elles n'ont sans doute rien à y perdre. On entrevoit aisément ce que signifient la supplantation d'Ésaü-Édom par Jacob-Israël, le trait bizarre qui est signalé à propos de la naissance de Pérès et de Zérah, la préférence attribuée à Éphraïm sur Manassé dans la bénédiction que donne Jacob au fils de Joseph, l'inceste et la disgrâce de Ruben, etc. Il se trouve que la légende nous apprend plus d'histoire que si on l'entendait à la lettre : l'individu Ismaël nous intéresserait assez peu ; sa légende caractérise merveilleusement un peuple d'ailleurs peu connu. Ces légendes répondent aussi à des questions : pourquoi Canaan est-il esclave de ses frères ? pourquoi Ruben a-t-il perdu son droit d'aînesse ? pourquoi Galaad est-il limite entre Israël et Aram ? pourquoi Joseph a-t-il un droit sur Sichem ? pourquoi Israël a-t-il erré dans le désert ? pourquoi possède-t-il Canaan ? La réponse est prise de ce qui est arrivé aux premiers ancêtres ou de ce qu'ils ont fait. Les étymologies artificielles jouent un grand rôle dans toutes ces explications, depuis l'interprétation du nom de la première femme, jusqu'à celle du nom de Iahvé. Beaucoup de légendes ont pour but d'expliquer les pratiques du culte et se rapportent à des lieux consacrés par la tradition ; elles attestent que le sens primitif des vieux usages était perdu quand elles se sont formées, mais elles ne nous en instruisent pas moins des pratiques et des idées religieuses qui avaient cours en Israël avant les prophètes. Il va sans dire que la même légende peut répondre à plusieurs questions : c'est le cas de celle du paradis terrestre et de bien d'autres.

Les légendes bibliques ne sont pas des fictions poétiques inventées de toutes pièces par un petit nombre d'individus, mais des traditions populaires qui avaient un long passé derrière elles quand on les a mises par écrit. Ceux qui les ont rédigées n'en percevaient plus la signification originelle, et, d'après M. Gunkel, ils les auraient racontées comme des histoires vraies. L'assertion n'est peut-être pas entièrement exacte. L'historicité des légendes est comme la solidité du firmament : on y croyait sans en être sûr, parce qu'on n'avait aucun moyen de vérification et qu'on n'en cherchait pas ; mais peut-on dire que des gens qui ne savaient pas faire de différence entre l'histoire et la légende aient cru à l'historicité des légendes ? N'est-il pas plus vrai,

et sans que personne ait le droit de crier à la subtilité, qu'ils croyaient à la légende sans croire positivement à son historicité ? La preuve en est qu'ils se permettaient assez facilement de modifier le récit traditionnel pour en améliorer le sens. Ils croyaient de même à la voûte céleste, tout disposés à modifier leur idée au fur et à mesure de l'expérience. Ne leur prêtons pas d'opinions arrêtées selon les catégories de notre pensée actuelle. C'est le conseil que M. Gunkel lui-même nous donne dans tout son livre.

Un autre conseil excellent est celui de nous représenter la façon dont les légendes se sont conservées dans la tradition orale, comme les vieilles histoires que les paysans racontent, à la veillée, pour la plus grande joie des enfants ; peut-être même y avait-il des conteurs de profession. Les légendes ne se sont pas formées par collections, mais séparément ; il faut les étudier de même ; celles qui ont été réunies en cycle, par exemple les histoires d'Abraham et de Lot, les aventures de Joseph, laissent facilement discerner les différents récits qui y ont été groupés. Les récits primitifs sont courts, ne mettent en scène qu'un petit nombre d'individus, et il n'est pas difficile de reconnaître le personnage principal ; les descriptions sont très sobres, et les personnages caractérisés quelquefois par un simple trait : qu'on se rappelle ce qui est dit d'Ésaü, Lia, Rachel, etc. La plupart du temps les sentiments des personnages ne tiennent aucune place dans la narration : on ne nous dit pas ce que pensait Noé quand il entra dans l'arche, ni si Jacob fut désappointé quand il se trouva marié avec Lia au lieu de l'être avec Rachel. Au lieu de décrire le sentiment qu'eut le premier homme quand la femme lui offrit le fruit défendu, la légende dit qu'il mangea. Les discours ne sont pas plus développés que les descriptions : l'histoire du déluge est racontée sans que Noé dise un seul mot. Tout est subordonné à l'action, et les quelques paroles qu'on rapporte y contribuent directement : ainsi la conversation de la femme et du serpent dans l'histoire du paradis. Le récit doit être vraisemblable ; mais la vraisemblance des conteurs hébreux n'est pas la nôtre : ils trouvent naturel que toutes les bêtes tiennent dans l'arche, que le serpent ait parlé dans Éden, que Joseph, ministre de Pharaon, vende lui-même le grain à tout venant, etc. Si simple qu'elle soit, la narration a toujours sa pointe et son intérêt : le « Dieu y pourvoira » d'Abraham, dans la légende du sacrifice d'Isaac, prépare le dénouement, et l'étymologie du nom du sanctuaire où la tradition plaçait le fait. La forme des récits est très travaillée, très artistique à sa manière.

Les légendes de la Genèse ont existé longtemps avant d'être écrites ; plusieurs sont venues de l'étranger, notamment de Babylone, et rien n'empêche que celles-ci soient arrivées en Canaan avant les Israélites. Celles qui regardent les lieux du culte ont dû naître dans les endroits mêmes qui en sont l'objet. C'est avec raison que deux sources, E et P, évitent d'appeler Iahvé le dieu des patriarches : en réalité les

légendes patriarcales n'ont à peu près rien de commun avec le dieu d'Israël ; la tradition israélite n'est sans mélange qu'à partir de Moïse. Une adaptation s'est faite à l'esprit du peuple et de sa religion ; il y a eu des échanges et des combinaisons de légendes. Les mêmes légendes revenant parfois sous plusieurs formes dans la Bible, il est aisé de voir qu'elles se sont modifiées avec le temps ; elles ont subi des retouches, des additions, des mutilations. La tendance monothéiste, il est à peine besoin de l'observer, a été pour beaucoup dans ces transformations : les vieux sanctuaires, avec leurs pierres et leurs arbres sacrés, au lieu d'être les séjours propres de telle divinité, sont simplement voués à Dieu sous des noms différents ; les pierres sacrées ne sont plus que des monuments commémoratifs, et la caverne de Macpéla, ancien lieu de culte, n'est plus que le tombeau des ancêtres. Le développement des idées religieuses est aisé à reconnaître ; les passages les plus édifiants, ceux qui font valoir la foi et la piété des patriarches, sont les moins anciens ; ceux qui montrent Dieu se battant avec Jacob ou favorisant ses ruses contre Laban appartiennent à un étage inférieur et plus lointain de la religion. Il est inévitable que beaucoup de points restent obscurs ou ne comportent que des explications plus ou moins probables. Plusieurs noms patriarcaux sont par leur origine des noms de tribus ; quelques-uns pourraient être aussi des noms divins. Tel est le cas pour Gad, Édom ; on le conjecture pour d'autres ; c'est en vain néanmoins que l'on a recherché des mythes divins dans les légendes patriarcales.

Telles sont les idées que M. Gunkel a développées dans son introduction. Le lecteur peut se faire par là une idée du commentaire, qui est très suggestif. On y trouvera des hypothèses plus ou moins risquées, soit pour quelques détails de critique littéraire, soit pour l'explication de certaines légendes. Mais il semble que ce commentaire fera époque dans l'histoire de la critique génésiaque, parce qu'il élargit les voies de l'exégèse, qu'il tend à analyser la vie des légendes, à les remettre dans leur milieu, à les suivre dans leur histoire. C'est un très grand mérite, que la fragilité de quelques conjectures ne saurait compromettre.

3. Sous sa forme concise, le nouveau commentaire de l'Exode que publie M. Holzinger (*Exodus. Kurzer Hand-Commentar z. A. T.* II. Tübingen, Mohr, 1900 ; in-8, xx-150 pages) est aussi un livre excellent. Les conclusions générales de la critique sont exposées dans l'introduction. Comme dans le reste de l'Hexateuque, le document sacerdotal, P, se laisse aisément reconnaître et séparer ; mais il faut y distinguer un fond primitif, P^g, qui présente les mêmes caractères que dans la Genèse, et des compléments dans les parties rituelles, P^s, qui ont été introduits successivement, et non par le travail d'un seul auteur. L'Exode contient très peu d'additions deutéronomistes ; quand on a retiré le document P, ce qui reste, en dehors des additions purement rédactionnelles, appartient aux anciens documents jéhoviste

et élohiste. J et E sont plus difficiles à distinguer l'un de l'autre que dans la Genèse ; mais l'analyse peut encore être poursuivie ; si l'on n'a plus, pour se guider, la différence des noms divins, qui cesse à partir du chapitre III, d'autres indices peuvent y suppléer, par exemple les noms différents de la montagne de Dieu, qui s'appelle Sinaï dans J (et dans P), Horeb dans E. Ainsi que dans la Genèse, J offre des traits peu conformes à l'idée de Dieu qui domine l'ensemble de sa narration : Iahvé (Ex. III, 8) a besoin de s'assurer de ce qui se passe en Égypte ; il attaque Moïse sur la montagne et il le tuerait si Séphora ne se hâtait de circoncire son fils (Ex. IV, 24-26). L'histoire jéhoviste des événements qui se sont passés au Sinaï invite à soupçonner l'existence de retouches, de rédaction surajoutée, bien qu'une grande réserve s'impose dans la distinction des éléments primitifs et des éléments complémentaires. Il faut admettre également dans l'histoire élohiste un travail complexe de rédaction avant la réunion de cette source avec la source jéhoviste. La compilation dernière, la combinaison de JE avec P, a été exécutée, dans les récits, de façon à conserver le plus possible des anciens textes, en les modifiant le moins possible. Cette compilation, abstraction faite des retouches et additions de détail, est à considérer comme un travail unique et qui, une fois accompli, n'a jamais été repris dans l'ensemble. Il n'en est pas de même pour l'ancien corps d'histoire jéhoviste-élohiste. Pour les quinze premiers chapitres, l'assemblage des sources paraît s'être fait plus librement que dans la Genèse, et la compilation s'est enrichie par des additions successives. Pour la suite, on est obligé de recourir à des hypothèses plus compliquées : par exemple, dans les chapitres XVI-XVIII, il semble que deux combinaisons différentes des mêmes sources ont été insérées dans le recueil. Le Livre de l'alliance (Ex. XX, 22-XXIII, 19) paraît avoir été transposé pour céder sa place au Deutéronome. Dans son commentaire, M. Holzinger réussit, autant qu'il est possible, à démêler cet écheveau si embrouillé ; il met, en tête de chaque morceau, des notes sur le texte et l'analyse des sources, puis il donne l'explication littérale et historique. Les récits plus importants sont suivis de longues notes où l'on discute les hypothèses qui ont été proposées au sujet de tel document ou de telle institution ; on trouve après Ex. XIII, 16, une petite dissertation sur l'origine de la Pâque ; après Ex. XX, 8, une autre sur le sabbat ; après Ex. XX, 17, des considérations sur l'histoire du décalogue et son origine. M. Holzinger ne croit pas que le décalogue remonte à Moïse, parce que, dans cette hypothèse, la tradition ne présenterait pas comme mosaïques deux décalogues, celui d'Ex. XX, et celui d'Ex. XXXIV. L'argument ne semble pas décisif ; car, supposé que le décalogue d'Ex. XXXIV soit mosaïque, on a pu, au temps des prophètes, le trouver insuffisant. L'existence du Livre de l'alliance, que l'on attribuait à Moïse, n'a pas empêché d'écrire le Deutéronome.

4. M. Bertholet a donné, dans la même collection, le commentaire

du Lévitique (*Leviticus. Hand-Commentar*, III. Tübingen, Mohr, 1901; in-8, xx-104 pages). On sait que le Lévitique appartient tout entier au document sacerdotal; mais ce document lui-même est un recueil. L'auteur de l'histoire sainte (P^g) n'a composé que la moindre partie du Lévitique, à savoir, le chapitre IX, et une partie des chapitres X (1-5, 12-15) et XVI (1-4, 6, 12-13, 23-24 a, 34 b). Les chapitres XVII-XXVI contiennent la Loi de sainteté (H). Si l'on écarte les additions du rédacteur qui a incorporé H dans P, H est déjà une compilation dont les éléments constitutifs peuvent se discerner avec plus ou moins de probabilité; la compilation a été faite dans les derniers temps de l'exil, et la rédaction des différentes parties qui la composent s'est opérée graduellement depuis les premières années de la captivité. Les chapitres I-VII (P^o) ont aussi formé d'abord un recueil à part, dont l'analyse fournit des résultats analogues à celle de la Loi de sainteté : ils représentent des coutumes rituelles que l'on a mises par écrit à une époque où l'on pouvait craindre de les oublier, parce que les sacrifices étaient interrompus. Une autre collection est formée par les préceptes de pureté (P^r, chapitres XI-XV), également postérieurs, comme recueil, à P^g. La partie du chapitre XVI qui n'appartient pas à P^g constitue une sorte de décrétale particulière concernant le jour de l'expiation. La majeure partie du chapitre XXVII appartient au compilateur de P. Les principales étapes de la compilation générale sont la compilation de H, la combinaison de ce recueil avec P^g, antérieure à la promulgation de la Loi par Esdras, enfin l'intercalation de P^o et de P^r. Le Lévitique a une grande importance au point de vue de l'histoire religieuse. La Loi de sainteté, outre qu'elle révèle une conception particulière de morale cultuelle, permet d'entrevoir le développement du culte dit mosaïque. Les prescriptions concernant les aliments purs et impurs, les états de pureté et d'impureté touchent à des problèmes d'histoire générale. Inutile de dire que M. Bertholet ne fait pas intervenir ici des considérations d'hygiène; mais il se contente d'indiquer la possibilité d'une relation originelle entre ces pratiques et le tolémisme. Le régime des sacrifices est devenu un grand système d'expiation, dont le caractère tout extérieur ne laisse pas d'être en rapport avec les conceptions lévitiques de pureté et de sainteté. Plusieurs éléments de ce rituel se rencontrent dans les cultes païens. Indépendamment de cette correspondance générale, faudrait-il admettre une influence particulière, babylonienne, sur la constitution du culte israélite? M. Bertholet juge que la question n'est pas mûre, bien qu'il paraisse incliner vers une réponse affirmative. Une telle influence n'a rien d'invraisemblable en soi; mais il faut y regarder à deux fois avant de soutenir qu'elle a été immédiate et récente, et surtout qu'elle s'est exercée sur la rédaction même du Lévitique. Dans l'ensemble, et pour l'explication du texte, le nouveau commentaire présente les qualités d'information sûre, de critique judicieuse et de précision qui se remarquent dans les précédents écrits du même auteur.

5. Le livre d'Isaïe, nous dit M. Marti (*Das Buch Jesaia. Kurzer Hand--Commentar z. A. T.*, X. Tübingen, Mohr, 1900; in-8, xxvi-428 pages), n'existait pas encore vers l'an 300 sous sa forme actuelle, puisque les chapitres xxxvi-xxxix sont cités par le Chroniqueur comme œuvre d'Isaïe appartenant au « Livre des rois de Juda et d'Israël », et que le même écrivain fait allusion à la prophétie de la reconstruction du temple (Is. xliii, 28) comme étant de Jérémie. D'autre part, l'auteur de l'Ecclésiastique, au commencement du second siècle, lisait Isaïe avec les chapitres xxxvi-xxxix, xl-lxvi; mais on ne saurait dire dans quel état se trouvaient alors les chapitres i-xxxv. Les chapitres xl-lv, à part un certain nombre d'additions, sont d'un même auteur, qui écrivait vers l'an 540; les fragments concernant le Serviteur de Iahvé seraient aussi de lui; mais cette conclusion ne semble pas très bien démontrée. L'auteur d'Is. xl-lv ne vivait pas en Chaldée, car il n'a pas connu Ézéchiel, mais probablement en Égypte, car il parle plusieurs fois de ce pays et semble le connaître. Ces raisons sont-elles décisives? L'indépendance de l'anonyme à l'égard d'Ézéchiel, dont le génie ressemble si peu au sien, ne pourrait-elle pas s'expliquer autrement? N'est-il pas trop bien informé des projets et des mouvements de Cyrus pour qu'on le suppose éloigné de la Mésopotamie? Les chapitres lvi-lxvi ont été écrits à Jérusalem, peu avant l'arrivée de Néhémie, c'est-à-dire avant 445. Les chapitres xxxvi-xxxix ont été empruntés au livre des Rois, et formaient la conclusion du livre d'Isaïe avant qu'on y joignît xl-lxvi. Un grand nombre de petits morceaux, d'origine et de date diverses, sont réunis dans les chapitres i-xxxv. Ainsi l'introduction i-ii, 5 contient des fragments d'Isaïe (i, 2-46) et deux autres pièces qui n'ont pas été écrites avant le ve siècle. Un premier groupe d'oracles, ii, 6-xii, 6, est formé de petites collections : ii, 6-iv, 6; v, 1-3, ix, 7-x, 4; vi-ix, 6; x, 5-xii, 6; chacune de ces collections contient des morceaux authentiques d'Isaïe, avec des compléments postérieurs à Esdras ou même beaucoup plus récents, en sorte que la rédaction définitive de ce premier groupe (ii-xii) devrait être renvoyée à la fin du second siècle. Le second groupe renferme principalement des prophéties contre les peuples étrangers. Très peu de ces oracles appartiennent à Isaïe : xvii, 1-11, à compléter par xviii, 5-7; xviii, 1-2, 4; xx, 1, 3, 4, 6; xxii, 1-5, 12-14; xxii, 15-18. Les autres sont d'époques très diverses, et quelques-uns sont du second siècle (notamment xxiv-xxvii). La constitution de ce recueil ne peut pas être de beaucoup antérieure à l'an 100. Le troisième groupe, xxviii-xxxv, ne doit pas être plus ancien que le second; les deux chapitres qui le terminent (xxxiv-xxxv) sont du second siècle; dans les chapitres précédents, il y a encore quelques fragments d'Isaïe, presque tous du temps où Ézéchias était allié à l'Égypte, complétés par des morceaux d'âge différent. On voit qu'il ne s'agit plus de deux ni de trois Isaïe, et qu'on a renoncé à les compter. Le livre d'Isaïe est « une petite bibliothèque d'écrits prophétiques ». Isaïe,

comme les anciens prophètes, s'était acquitté oralement de son ministère ; sans doute il écrivit beaucoup de ses oracles pour les conserver et les répandre, il fit même deux petites collections, celle des oracles rendus depuis sa vocation jusqu'au temps de la guerre syro-éphraïmite, sous Achaz, et celle des prophéties concernant l'alliance égyptienne, sous Ézéchias ; mais beaucoup d'oracles restèrent isolés, et Isaïe ne réunit jamais ses œuvres en collection complète ; il y a certainement des prophéties qui ne nous sont point parvenues ; on peut voir, par exemple, VII, 3, que Sheariashub, le fils d'Isaïe, avait été l'objet ou l'occasion d'une prophétie que nous n'avons pas (à moins qu'il ne s'en soit conservé un débris dans X, 21-23, fragment que M. Marti renvoie à l'époque de la domination grecque). L'héritage littéraire d'Isaïe s'enrichit de gloses et de compléments après l'exil ; la distribution des chapitres I-XXXV en trois groupes paraît imitée d'Ézéchiel. Du reste il est impossible de reconstituer dans tous ses détails l'histoire de cette « bibliothèque ».

Pas n'est besoin d'observer que toutes les conclusions de M. Marti sont loin d'être certaines, et que telle ou telle hypothèse peut être discutable ou mal fondée. La position générale de sa critique n'en semble pas moins assurée ; l'histoire du livre d'Isaïe paraît avoir été aussi compliquée qu'il le dit. Il soutient à bon droit que la métrique et la strophique ne sont pas à dédaigner dans la critique des pièces, en grande partie rythmées, qui constituent cette importante collection. Son commentaire, où la critique littéraire tient naturellement assez de place, et où la critique textuelle n'est pas négligée, mérite d'être comparé à celui de M. Duhm, auquel il ressemble beaucoup pour la hardiesse des conjectures.

6. Le commentaire du même auteur sur Daniel (*Das Buch Daniel* ; même collection que le précédent, t. XVIII ; Tübingen, Mohr, 1901 ; in-8, XXIII-98 pages) se rapporte à un sujet moins compliqué. Ézéchiel fait allusion à une légende de Daniel très différente de celle qui est racontée dans le livre apocalyptique : l'auteur aura librement exploité ce thème traditionnel. M. Marti a une hypothèse très ingénieuse pour expliquer l'emploi des deux langues, hébreu et araméen dans Daniel : le livre aurait été écrit tout entier en araméen ; plus tard, quand on songea à l'introduire dans le recueil des Hagiographes, on aurait traduit en hébreu le commencement et la fin, l'hébreu étant la langue sacrée ; dès que l'introduction et les derniers chapitres étaient en hébreu, Daniel pouvait figurer dans le canon aussi bien qu'Esdras. Il n'est pas possible d'admettre deux sources, l'une hébraïque et l'autre araméenne, attendu que le livre est un, et d'un seul auteur. Il est difficile aussi de croire que l'auteur aurait employé l'araméen à partir de II, 4, persuadé que c'était la langue des Chaldéens au temps de Nabuchodonosor, et qu'il aurait continué, comme par distraction, d'écrire en araméen jusqu'au chapitre VII ; l'erreur sur la langue des Chaldéens se comprend mieux chez un scribe plus récent que chez

l'auteur ; celui-ci, parlant I, 4 de « l'écriture et de la langue des Chaldéens », semble savoir ce qu'il dit et ne pas confondre l'assyro-babylonien avec l'araméen. Supposer qu'une partie du livre se serait perdue en hébreu et aurait été remplacée par le targum araméen est un expédient mécanique, un pis aller. L'hébreu aurait été repris à partir du chapitre VIII, parce que la prière de DAN. IX, 4-20 était déjà interpolée en hébreu dans le même oracle. Sur cette hypothèse greffons-en une autre : ne serait-il pas possible que le cantique des trois jeunes hommes eût été aussi interpolé en hébreu au chapitre III, et qu'il eût disparu de l'édition canonique lorsqu'on fit la part des deux idiomes ? Le livre de Daniel a été composé en l'an 165 avant l'ère chrétienne. M. Marti fait ressortir l'importance qu'il a eue pour les contemporains et pour l'histoire ultérieure de la religion israélite. Le commentaire littéral et historique du texte est substantiel, concis et clair. Le point de départ des soixante-dix semaines (DAN. IX, 25) serait la destruction de Jérusalem (586) ; « l'oint prince » le grand-prêtre Josué (l'oint s'accorde avec cette hypothèse, mais non le prince, qui est plutôt Cyrus ; celui-ci est dit oint dans Is. XLV, 1, et il est bien douteux que Daniel ait songé au principat civil du grand-prêtre) ; la fin des sept premières semaines tombe en 538, et coïncide avec la prise de Babylone par Cyrus ; la fin des soixante-deux semaines suivantes tombe en 171, l'auteur n'ayant pas été en mesure d'apprécier exactement le temps écoulé entre la chute de l'empire chaldéen et la mort du grand-prêtre Onias III.

7. Sous un format très modeste et les apparences d'un livre de vulgarisation, M. DRIVER nous donne un commentaire savant, clair et documenté de Daniel (*The Book of Daniel*; Cambridge, University Press, 1900 ; in-8, LVI-215 pages ; dans la collection *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*). L'introduction traite de la personne de Daniel, de l'histoire comprise dans la perspective du livre, de l'origine et de la date de cette composition, de son caractère, des anciennes versions et des commentaires. Le Daniel qui est cité par Ezéchiel (XIV, 14, 20 ; cf. XXVIII, 3), entre Noé et Job, ne peut pas être un contemporain du prophète, mais un personnage de l'antiquité ; il est possible que la légende de ce personnage ait fourni certains traits à notre livre de Daniel ; on peut se demander également si l'auteur n'a pas connu le conte d'Achikar, auquel fait allusion le livre de Tobie. Les morceaux deutérocanoniques de Daniel seraient du premier siècle avant notre ère. Mais n'oublions pas, pour ce qui regarde les récits, de distinguer entre la date de la légende et celle de sa rédaction. M. Driver expose avec précision et dans le détail l'histoire des temps que vise le livre de Daniel : de la comparaison de l'histoire avec le livre résulte cette conclusion, depuis longtemps établie, que l'auteur connaît beaucoup mieux les événements qui se sont passés dans les vingt-cinq premières années du second siècle que ce qui est arrivé dans le temps où il est censé avoir vécu. Voici les principaux arguments des critiques en

faveur de la composition au temps d'Antiochus Épiphane : si le livre avait existé lorsque fut formé le canon des prophètes, il y aurait trouvé place et ne serait pas dans le recueil mêlé qui constitue la troisième partie de la Bible hébraïque ; l'auteur de l'Ecclésiastique, qui connaît les livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, des douze petits prophètes, ne connaît pas Daniel ; celui-ci rapporte à la troisième année de Joachim un siège de Jérusalem dont la réalité paraît au moins douteuse ; il emploie le nom de « Chaldéens » pour désigner une catégorie spéciale de personnes, prêtres ou magiciens, et cette assertion n'a eu, ne pouvait avoir cours qu'assez longtemps après la chute de l'empire chaldéen ; il présente Balthasar comme roi de Babylone et fils du célèbre Nabuchodonosor, tandis que le vrai Balthasar était fils de Nabunaïd, le dernier roi de Babylone, et n'a jamais été roi lui-même ; il indique aussi, comme successeur immédiat de Balthasar, Darius le Mède, tandis que le conquérant de Babylone, le successeur immédiat de Nabunaïd, a été certainement Cyrus, et il a dû confondre Darius le Mède avec Darius fils d'Hystaspe, introduisant d'ailleurs, entre l'empire chaldéen et l'empire perse, un empire mède qui n'a pas existé à cette époque ; il dit (Dan. ix, 2) avoir trouvé « dans les livres » les soixante-dix ans de désolation prédits par Jérémie, ce qui suppose la collection des prophètes ; à quoi l'on ajoute certaines invraisemblances des récits, telles que l'initiation de Juifs pieux, comme étaient Daniel et ses compagnons, à la science magique des Chaldéens, la folie de Nabuchodonosor et la reconnaissance du vrai Dieu par ce roi, puis par Darius ; on remarque l'emploi de plusieurs mots persans et de quelques mots grecs ; l'araméen de Daniel est un dialecte occidental qui n'était point parlé à Babylone au ve siècle avant Jésus-Christ ; son hébreu est celui des temps postérieurs à Néhémie ; ses affinités doctrinales ne sont pas avec les prophètes contemporains de la captivité, mais avec le livre d'Hénoch. Tous ces arguments ne sont pas d'égale valeur ; mais leur ensemble est incontestablement d'un grand poids. Le livre de Daniel, dit M. Driver, n'a pu être écrit avant l'an 300 ; ce qui invite à le rapporter au temps d'Antiochus Épiphane, c'est qu'il s'intéresse principalement aux relations de ce roi avec les Juifs, qu'il décrit en détail les péripéties de la persécution, et que la perspective prophétique se ferme tout à coup sur la mort du persécuteur. Il a été écrit, pour l'encouragement des Juifs opprimés, un peu avant la mort d'Antiochus. Que l'auteur ait exploité une tradition et n'ait pas inventé de toutes pièces le cadre et le sujet de ses tableaux, rien n'est plus vraisemblable. Qu'on doive le considérer comme un faussaire, parce qu'il a mis son œuvre sous le patronage d'un nom célèbre, M. Driver le conteste. Le prétendu Daniel n'a pas usé de mensonge pour prouver quoi que ce soit ; il a usé d'une fiction littéraire pour offrir au peuple de Dieu un message et une promesse de consolation. Son cas n'est pas unique dans l'Écriture. « L'idée que la Bible ne peut contenir que des descriptions matériellement exactes d'événements réels n'a aucun

fondement dans la Bible elle-même. » — Un théologien catholique pourrait ajouter qu'elle n'en a pas davantage dans la tradition catholique, celle-ci n'ayant jamais interprété les Livres saints aussi étroitement, lourdement, grossièrement que le font aujourd'hui certains exégètes soi-disant traditionnels, — « et (cette idée) n'est au fond qu'une survivance d'une conception puritaine et exagérée de ce que renferme l'Écriture. » Voilà qui est bien dit; mais combien de temps faudra-t-il qu'on répète une vérité aussi simple, pour qu'elle soit comprise de ceux qui auraient le plus d'intérêt à la comprendre?

Afin de montrer le véritable caractère de Daniel, M. Driver esquisse l'histoire de la littérature apocalyptique, analyse le livre d'Hénoch, l'Apocalypse de Baruch, le quatrième livre d'Esdras, l'Assomption de Moïse. Au point de vue de la doctrine et même de la composition, Daniel l'emporte sur tous ces écrits; mais il n'en appartient pas moins au même genre littéraire : révélation qui, placée ordinairement dans la bouche d'un personnage ancien, contient une sorte de philosophie de l'histoire et répond aux préoccupations d'un temps de détresse, au terme duquel elle fait entrevoir, dans une perspective très rapprochée, l'avènement du règne de Dieu. Dans Daniel l'idée de ce règne diffère des prophéties antérieures en ce qu'elle est plus eschatologique; elle leur ressemble en ce que la venue de ce règne est censée prochaine. La résurrection des morts y a sa place, résurrection des justes pour la vie éternelle, et des méchants pour le châtiment; mais par ces justes et ces méchants l'auteur entend avant tout les martyrs et les apostats de la persécution d'Antiochus.

Les notes qui accompagnent la version anglaise de Daniel sont concises et substantielles. Quelques-unes, qui forment de petites dissertations sur des sujets particuliers, sont renvoyées à la fin des chapitres. Ainsi la note, très documentée, sur les quatre empires, qui sont l'empire chaldéen, l'empire mède, l'empire perse, l'empire grec d'Alexandre et de ses successeurs, l'empire romain n'entrant aucunement dans les prévisions de l'auteur; la note sur le « fils d'homme », mentionné dans Dan. vii, 13, qui n'est pas le Messie personnel, mais la représentation du règne de Dieu figurée en forme humaine, par contraste avec les empires du monde figurés par les bêtes; la note sur les soixante-dix semaines d'années, érudite et curieuse. M. Driver pense, comme M. Marti, que le point de départ des semaines est l'année 587-586, date de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, les sept premières semaines finissant en 538, date de la prise de Babylone par Cyrus; la fin de la soixante-deuxième semaine, à partir des sept premières, coïncide avec l'an 171, date du meurtre d'Onias III, « l'oint » qui est « tué », et la fin de la dernière semaine tombe en 164; seulement l'auteur n'a pas donné le compte réel du temps compris entre la conquête de Babylone par Cyrus et la persécution d'Antiochus; entre 538 et 171, il n'y a que trois cent soixante-sept ans, et non quatre cent trente-quatre. On remarquera que Josèphe a fait aussi

trop grande la même période. La computation de Daniel serait d'autant plus facile à expliquer que le schéma des soixante-dix semaines lui était imposé en quelque sorte par Jérémie ; que son calcul est symbolique ; qu'il ne s'est pas soucié de le faire matériellement exact et de le vérifier par des recherches chronologiques. Et de quelque façon qu'on interprète les chiffres, le rapport avec la persécution d'Antiochus est garanti par le contexte. La prophétie ne laisse pas d'être messianique par la perspective du règne de justice qui couronne la description des semaines.

8. Cette explication des soixante-dix semaines a été proposée, sous une forme discrète, mais avec érudition et clarté, dans un article de M. Bigot (*Les soixante-dix semaines du prophète Daniel*, publié par la *Revue des sciences ecclésiastiques* ; Lille, Morel, 1900). Afin d'avoir une chronologie exacte, M. Bigot prend pour point de départ l'an 605, ce qui fait tomber la fin des sept premières semaines en 557-556. Le prophète aurait voulu indiquer l'avènement de Cyrus. Mais a-t-il pu s'intéresser à l'avènement de Cyrus en Perse, et n'est-ce pas l'avènement à Babylone qui a signification pour lui ? Cet inconvénient n'est peut-être pas compensé par l'avantage qu'on trouve à partir de l'an 605, et à rabattre les sept premières semaines sur les soixante-deux [1].

9. M. Benzinger, à qui l'on doit déjà un commentaire des Rois (voir *Revue*, IV, 563), publie maintenant celui de la Chronique (*Die Bücher der Chronik. Hand-Commentar*, XX. Tübingen, Mohr, 1901 ; in-8, xviii-141 pages). On sait que ce livre est une sorte d'histoire ecclésiastique, l'histoire du temple et de son culte : c'est ce qui a déterminé le choix des matériaux, et le point de vue est tel que le temple paraît avoir été le centre, non seulement de toute l'histoire israélite, mais de l'histoire universelle. L'hagiographe prouve que la piété est récompensée par le bonheur, et l'impiété punie par l'adversité ; il accommode les faits aux exigences de sa démonstration, et il n'a pas eu scrupule de montrer la législation lévitique en vigueur dès le temps de David. Cette manière de traiter l'histoire était celle de l'époque ; le chroniqueur n'était pas un faussaire ; il raconte les choses comme elles ont dû se passer, et la transposition théologique de l'histoire réelle était accomplie déjà dans les *midrashim* où il a puisé une bonne partie de ses descriptions. Certaines données, qui ne proviennent pas de Samuel ni des Rois, et qui ne sont pas non plus un produit de la légende, à expliquer par les tendances de la tradition religieuse que

1. Vers la fin de son article, M. Bigot s'est inspiré des conclusions de mon étude sur *L'espérance messianique d'après Ernest Renan* (*Revue*, III, n° 5). Je sais de très bonne source qu'il m'avait cité. La direction de la revue très catholique où l'article a été imprimé trouva mes propos empreints d'un libéralisme outré. Mais, un censeur intelligent ayant fait disparaître mon nom et les guillemets, tout se trouva exempt de libéralisme. Une autre fois M. Bigot saura comment il faut s'y prendre pour ne pas se compromettre en ma société.

représente la Chronique, ont dû être puisées à bonne source. Mais pris en masse, les écrits que le chroniqueur a exploités, en dehors de Samuel et des Rois, avaient le caractère de *midrash*, de légende édifiante et merveilleuse. Tous ces écrits avaient le même esprit; mais il est peu probable qu'ils aient formé un seul corps d'ouvrage. L'auteur de la chronique est un compilateur et un rédacteur : on peut se faire une idée de ses procédés littéraires par la comparaison de Samuel et des Rois, pour les récits qu'il leur emprunte. Esdras-Néhémie formait primitivement la conclusion de cette histoire; le tout a été composé vers l'an 300, mais des additions diverses y ont été faites postérieurement à cette date. Le texte est en assez mauvais état dans les généalogies; il est mieux conservé dans les parties narratives et l'on peut même s'en servir utilement pour la correction des récits parallèles dans les livres plus anciens. On a tiré parti de ces rapprochements dans le commentaire.

IV. Exégèse du nouveau testament. — 1. L'important commentaire de M. H. Holtzmann sur les Évangiles Synoptiques paraît en troisième édition (*Die Synoptiker. Einleitung und Marcus. Hand-Commentar zum N. T.* I, 1. Tübingen, Mohr, 1901; in-8, 184 pages). La disposition générale de l'ouvrage a été modifiée. Au lieu de commenter ensemble les trois Évangiles, on donne d'abord la discussion et l'explication des morceaux parallèles, que suit, dans le présent fascicule, le commentaire de Marc. Cet arrangement est plus avantageux peut-être pour la clarté, les remarques touchant le rapport des parties communes servant d'introduction aux trois Évangiles, et les questions spéciales venant à leur place dans le commentaire particulier. Je ne sais pourtant si l'ancienne disposition n'était pas plus commode pour les recherches, et s'il n'aurait pas suffi d'en améliorer le cadre en brisant un peu moins l'ordre de Luc. La nouvelle édition rectifie en quelques détails les conclusions des précédentes, et elle contient sur beaucoup de points des additions notables. M. Holtzmann pense que Marc se terminait à xvi, 8; et la singularité de la finale s'expliquerait par la conscience qu'avait l'évangéliste de raconter quelque chose de nouveau dans la visite des femmes au sépulcre (hypothèse de Brandt). Mais n'est-ce pas une raison de plus pour que l'on attende, après cette preuve négative de la résurrection, un argument positif tiré des apparitions du Christ en Galilée?

2. Il est temps, dit M. Soltau, que le grand nombre des chrétiens qui pensent soient initiés aux résultats de la critique des Évangiles. Cela peut être; mais toutes les conclusions que leur offre M. Soltau (*Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*. Leipzig, Dieterich, 1901; in-8, vi-149 pages) sont loin de paraître également certaines. Marc, et non un proto-Marc, a servi de source à Matthieu et à Luc; ces deux Évangiles dépendent pareillement d'une autre source pour les discours du Seigneur. Que cette seconde source se soit pré-

sentée à Luc sous une forme plus développée, en sorte que le rédacteur du troisième Évangile doive aux *Logia* tout ce qu'il n'a pas pris dans Marc, sauf les récits de l'enfance et un petit nombre de traits légendaires, c'est une hypothèse beaucoup moins solide que l'assertion des deux sources principales, et l'on ne devrait pas la donner pour démontrée sans en avoir fourni quelques preuves. Il est à peu près sûr que Luc avait une source écrite pour ses récits de l'enfance, mais c'est par simple conjecture qu'on y rattache IV, 16-30; et puisque l'on admet que cette source contenait une anecdote relative au ministère de Jésus, on est assez mal fondé à prétendre que Luc, dans la suite de l'Évangile, se sert uniquement de Marc et des *Logia*. Ne va-t-on pas chercher bien loin une hypothèse gratuite, en supposant que la comparution du Christ devant Hérode serait imitée de celle de Paul devant Agrippa? L'idée d'un double Matthieu grec, le premier, composé vers l'an 75 et source de Luc, le second, édition développée du premier, vers 110, peut n'être pas entièrement dépourvue de vraisemblance, mais est-ce un résultat certain de la critique? Après avoir écarté, sans motif apparent, l'hypothèse d'une source particulière à Luc, on octroie maintenant à cet évangéliste sans grande nécessité, une source supplémentaire. Les faits que l'on allègue en faveur d'une double édition de Matthieu s'expliquent aussi bien dans l'hypothèse d'un rédacteur unique travaillant sur deux sources. Quant au quatrième Évangile, ce serait l'œuvre de Jean le Presbytre, qui écrivait au temps de l'empereur Hadrien; mais il contiendrait des *Logia* authentiques de l'apôtre Jean. Les découpages de ce genre ont eu jusqu'à présent un médiocre succès; celui que pratique M. Soltau a le même défaut que tous les autres; il méconnaît la profonde unité de conception doctrinale et de méthode littéraire qui règne dans tout le quatrième Évangile, abstraction faite de la péricope de l'adultère et du chapitre XXI.

3. La *Synopse évangélique*, de M. Bruneau (Paris, Lecoffre, 1901; in-8, XXIV-195 pages) a été publiée d'abord en anglais. Elle sera fort utile aux élèves des séminaires[1], à qui elle est spécialement destinée.

1. Elle *aurait pu* leur être utile, car on l'a retirée du commerce. M. Bruneau avait obtenu l'approbation du supérieur de Saint-Sulpice et l'*imprimatur* de l'Archevêque de Paris. Mais des yeux vigilants, qui n'ont pas encore trouvé la moindre différence de pensée ni de style entre le document jéhoviste et le document sacerdotal de l'Hexateuque, ont découvert, quand le volume était déjà en vente, que j'étais trop souvent cité dans les notes. Et vite, pour que la compagnie à laquelle appartient M. Bruneau ne devînt pas solidaire de mon libéralisme outré, on mit le livre sous clef. Dans ce cas encore, pour être sans reproche, il était indispensable et il aurait suffi de me piller sans mot dire. M. Bruneau était allé jusqu'à réfuter les gens qui m'accusent d'employer un moyen « équivoque » pour expliquer les divergences des récits évangéliques touchant l'ordre de certains faits. C'était prendre une peine bien inutile. Il n'y a pas d'équivoque à observer que les évangélistes n'ont pas prétendu suivre l'ordre chronologique des événements, mais il y en a une chez ceux qui interprètent cette explication comme si elle taxait les évangélistes d'erreur. On travestit par le même procédé l'opinion qui conteste l'historicité des premiers cha-

Ne reprochons pas à l'auteur d'avoir amalgamé le quatrième Evangile avec les Synoptiques : il ne pouvait pas s'en dispenser. Des notes critiques accompagnent la traduction française des évangiles ; beaucoup de problèmes exégétiques y sont traités sommairement, mais avec lucidité, le plus souvent au moyen de citations choisies. Il suffit de lire la préface pour se convaincre que M. Bruneau n'a pas eu l'illusion de reconstituer la chronologie évangélique, mais qu'il s'est proposé de présenter les textes dans l'ordre et le rapport qui en facilitent le mieux l'intelligence.

4. Une interprétation nouvelle des premiers versets de saint Jean a été proposée par M. Van Hoonacker (*Le prologue du quatrième Évangile*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, II, n. 1). La lecture ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἦν, y est acceptée, avec la traduction : « Ce qui est venu à l'existence, en cela, il y avait vie. » Mais on veut que la vie dont il s'agit soit « la vie qui anime la nature », et que « la lumière des hommes » soit la lumière du jour, « celle qui est faite pour les hommes » ; et « c'est ainsi que malgré les ténèbres la lumière fut la vie de la nature ». C'est seulement à partir du v. 7 que la lumière désignerait le Verbe. Mais ce v. 7 est décisif contre l'explication de M. Van Hoonaker. Au lieu d'employer des termes allégoriques, l'évangéliste se moquerait à la fois de ses lecteurs et du sens commun si « la lumière des hommes » n'était pas « la lumière » à laquelle Jean a rendu témoignage, « la vraie lumière qui éclaire tout homme ». Quel besoin avait-il de décrire la création de la lumière en termes si alambiqués? Et combien peu naturelle sous sa plume est l'idée de rattacher toute vie terrestre à la lumière! La vie et la lumière sont les deux grands attributs, on pourrait dire les deux définitions du Verbe incarné. Il n'est pas étonnant qu'elles servent dès le prologue à caractériser son œuvre salutaire. Le mot ζώη n'a pas l'article au commencement du v. 4, parce qu'il est introduit pour la première fois et représente pour le lecteur une idée indéterminée et abstraite : « En ce qui fut fait, il y eut de la vie, et la vie (cette vie) était (celui qui est) la lumière des hommes. » Ce qui est vrai, et ce qui a été remarqué depuis longtemps, c'est que l'auteur de ce prologue s'empare du premier chapitre de la Genèse et qu'il a dû réellement penser à la création de la lumière, lorsqu'il a appelé le Verbe lumière des hommes. Mais autre chose est ce rapport symbolique, tout à fait conforme à l'esprit du quatrième Evangile, et autre chose la description plus ou moins philosophique de la lumière vie du monde, à laquelle viendrait s'ajouter la description théologique du Verbe-lumière surnaturelle. Ce dédoublement serait

pitres de la Genèse, en lui faisant signifier que ces chapitres sont pleins d'erreurs historiques, comme si la possibilité de telles erreurs n'était pas exclue par cela même que le document n'a pas de prétentions historiques. Et ces chicanes théologiques, avec tout ce qui s'ensuit, ne changent rien à l'état des questions qui se posent maintenant devant les exégètes de bonne foi.

tout à fait contraire au symbolisme johannique, qui procède par allégories et non par comparaisons. L'œuvre du Verbe incarné se trouve décrite dans les v. 4-5 en termes figurés, et se rattache à l'œuvre du Verbe créateur, indiquée dans le v. 3. S'il n'était parlé que de la création matérielle, la description historique qui commence au v. 6 : « Il y eut un homme envoyé de Dieu qui s'appelait Jean », ne serait pas logiquement amenée.

5. On trouvera, dans le volume que vient de publier M. J. Réville, un examen sérieux de l'Évangile johannique (*Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique. Bibliothèque de l'École des Hautes Études; Sciences religieuses*, xiv. Paris, Leroux, 1901; in-8, viii-344 pages). L'auteur traite successivement de la tradition, du prologue, de l'Évangile, de l'évangéliste. En ce qui concerne la tradition, il montre que l'apostolat de l'apôtre Jean en Asie a été ignoré des premiers écrivains chrétiens. Peut-être n'était-il pas nécessaire ni même opportun, pour déterminer la juste portée du témoignage d'Irénée, de tant malmener ce Père, qui « gobe avec béatitude les traditions les plus stupides » : on ira bien loin, plus loin qu'on ne veut aller, s'il faut regarder comme des imbéciles tous ceux qui ont nourri des espérances apocalyptiques; quant au dire des presbytres sur l'âge du Christ, il y avait mieux à faire que de s'en étonner, car il est vraiment de tradition johannique, il se rattache à l'Evangile; les presbytres et Irénée n'ont eu qu'un tort, c'est de considérer cette donnée comme historique. De l'examen des données traditionnelles, il résulte que ces « assertions trahissent elles-mêmes l'ignorance profonde des premiers témoins sur les conditions où le quatrième Evangile fut composé, que, jusqu'à la seconde moitié du deuxième siècle, il n'y a aucune trace de la reconnaissance du quatrième Evangile comme œuvre de l'apôtre Jean, excepté dans les écoles gnostiques, et que les deux seuls éléments de cette tradition sont, d'une part, que l'Evangile fut composé (mieux vaudrait dire publié d'abord) à Éphèse ou dans la région éphésienne, d'autre part, que ce fut un complément spirituel de l'histoire évangélique antérieure, jugée insuffisante par les chrétiens idéalistes grecs ». On ne pourra lire qu'avec profit tout le chapitre concernant le Logos, la provenance judéo-alexandrine de l'idée, son application originale dans l'Évangile, le rapport du prologue avec le corps du livre. M. Réville me reproche d'avoir subordonné, dans mes articles sur ce sujet, l'interprétation du prologue à une combinaison rythmique. Cela s'est dit dans la *Revue biblique*, mais j'ai le droit d'observer que rien n'est moins exact. Les personnes qui m'accusent d'avoir appauvri le préambule de l'Evangile en n'y retrouvant pas toutes les belles choses qu'elles y mettent, n'ont pas vu qu'elles les découvriraient tout aussi facilement en lisant : « Ce qui fut fait, en cela fut vie ». La restitution du rythme ne va pas sans un meilleur équilibre de la pensée, et mes honorables contradicteurs auraient pu s'en apercevoir. Quant au sens principal de Jean i, 4-5, il ne dépend pas du rattachement de ὃ γέγονεν

au v. 4. Il dépend de la façon dont on comprend le rapport des vv. 1-5 avec les vv. 6-18 et le livre entier. Je ne suis pas le premier à penser que les vv. 1-5 constituent, à proprement parler, le prologue de l'Évangile, qu'ils résument en termes symboliques, l'œuvre du Verbe incarné, identifié d'abord au Verbe créateur, et que l'entrée en scène de Jean-Baptiste, au v. 6, marque le commencement du récit évangélique, bien que la façon dont l'auteur établit un parallèle entre le Christ et Jean introduise comme une seconde préface, d'apparence historique. Il me semble même que l'on n'a pas le droit, sous prétexte d'enrichissement doctrinal, de négliger le sens naturel du texte et la structure logique du développement, à seule fin de retrouver dans l'ensemble des vv. 1-18 une histoire complète du Verbe depuis la création jusqu'à l'incarnation, et que l'application des vv. 10-13 aux manifestations du Verbe dans l'Ancien Testament, a produit une confusion intolérable, non dans « le rythme littéraire », mais bien dans « le rythme de la pensée ». Ce qui égare les interprètes, c'est la mention de l'incarnation au v. 14, parce qu'on la reporte instinctivement à la conception du Christ, tandis que, dans la perspective du quatrième Evangile, elle coïncide avec le témoignage de Jean. Chose curieuse, M. Réville ne s'est aperçu de cette coïncidence qu'en arrivant à la discussion des passages concernant le Paraclet dans le discours après la cène. S'il avait fait cette remarque plus tôt (elle était toute faite dans cette *Revue*, IV, 243-249), il aurait peut-être été amené à voir comme moi dans les vv. 6-18 une définition générale du témoignage de Jean, préparant la relation plus particulière et plus précise des vv. 19-34. L'incarnation n'est pas du tout le terme de la longue histoire qu'on s'imagine trouver dans les vv. 11-13, elle est l'objet du témoignage annoncé dans les vv. 6-8, elle est le fait initial de l'Évangile, et l'on peut presque dire que le v. 14 remplace le récit du baptême dans les Synoptiques. Supposer que l'évangéliste, entre les vv. 10 et 14, raconte l'histoire ancienne de la révélation, alors que pas un mot n'indique ce recul de la pensée, est une témérité qui n'est pas justifiée par la possession d'usage. Et le texte n'y répugne-t-il pas positivement? Est-il donc si naturel de dire que le Verbe n'a pas été reçu chez les siens dans l'Ancien Testament, et que la révélation du Verbe a fait des enfants de Dieu avant l'incarnation? Si M. Réville avait lu aussi mon commentaire du v. 13, j'ose croire qu'il n'aurait pas écarté si lestement la leçon ὃς ἐγεννήθη, en disant qu'elle est condamnée par cela seul qu'elle implique la conception virginale. Elle définit tout simplement l'incarnation du Verbe comme naissance du Christ *ex spiritu*, à l'exclusion de toute filiation humaine (cf. Hébr. vii, 3), et vient on ne peut mieux devant le v. 14. Ajoutons qu'on ne doit pas oublier, quand on cite les témoins de cette leçon, Tertullien, qui la présente comme la seule orthodoxe et attribue la leçon traditionnelle aux valentiniens. Ce témoignage garantirait, s'il en était besoin, le rapport des textes de Justin et d'Irénée avec le quatrième Évangile.

L'analyse du livre est très soignée, très instructive en ce qui

regarde le caractère symbolique et non historique de la composition. Ce symbolisme n'a pas pour objet des abstractions, mais des réalités de foi et d'histoire. On a dû y trouver çà et là plus de philonisme que ne comporte le sens naturel du texte : ainsi le discours sur le pain de vie ne signifie pas simplement « la nutrition des âmes par le Logos », mais la communion spirituelle et réelle du croyant avec le Verbe-Christ dans l'eucharistie ; il y a un sens mystique, intermédiaire entre le sens matériel combattu par l'Évangile même, et le sens idéal, philosophique, adopté par M. Réville ; et s'il est vrai que la mort du Christ n'est pas présentée comme un sacrifice expiatoire, il est incroyable que les paroles : « le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde », soient une allusion à l'incarnation, seul sacrifice consenti par le Logos. L'évangéliste a évité de dire que le Verbe se soit abaissé en s'incarnant, et un critique n'a pas le droit de le lui faire dire; le texte cité s'explique très bien comme écho des formules de l'institution eucharistique; il laisse entendre que la mort du Christ est la condition des biens spirituels, et l'emploi constant des mots chair et sang atteste que la relation de l'eucharistie avec la passion du Sauveur est maintenue. On dirait parfois que la logique inflexible du savant commentateur l'empêche d'entrer dans toutes les nuances d'une pensée un peu fuyante et nullement systématique.

Le chapitre concernant l'auteur du quatrième Évangile résume les conclusions fournies par l'examen de l'ouvrage. « Dans un livre de ce genre, il n'y a aucun renseignement historique proprement dit, parce que l'auteur n'a aucun souci de l'histoire telle que nous l'entendons. Le plan de son récit est entièrement didactique, non historique... Les événements qu'il raconte sont toujours présentés de manière à faire ressortir que ce sont des symboles. Les personnages mis en scène sont presque tous des êtres typiques ou symboliques. Ils parlent tous le même langage abstrait, impersonnel... Jésus lui-même parle... la langue de l'école théologique à laquelle appartient l'auteur... Le plan tout entier de la vie de Jésus est bouleversé par cette substitution d'un drame abstrait à une histoire réelle... De la première à la dernière page, ce livre atteste... qu'il n'a pas été écrit par un témoin oculaire de la vie de Jésus, par l'apôtre Jean moins que par tout autre. » Et M. Réville énumère toutes les invraisemblances qui résultent de l'opinion traditionnelle. Il pense que l'évangéliste n'a pas eu l'intention de se faire passer pour l'apôtre Jean. Le chapitre XXI a été ajouté après coup, pour attribuer l'Évangile au disciple bien-aimé ; l'auteur de l'appendice ne savait rien de ce disciple, si ce n'est qu'il était mort ; la tradition seule a identifié le disciple à l'apôtre Jean ; mais, dans l'Évangile, le disciple se distingue de celui qui écrit, et le disciple n'a jamais existé, il n'est que « le type des fidèles de la nouvelle alliance » ; l'auteur a voulu rester inconnu comme celui de l'Imitation; il a écrit dans le premier quart du second siècle, en Asie Mineure. « Il est fort probable qu'au début son œuvre ne dut satisfaire personne, ni les tra-

ditionnalistes, qui étaient beaucoup plus réalistes et plus apocalyptiques,... ni les intellectuels, les esprits libres et cultivés de son entourage (?) alexandrin, qui ne pouvaient pas admettre qu'un Logos eût vécu d'une vie organique, humaine, réelle, et qu'il fût mort véritablement... Le quatrième Evangile passa inaperçu... et il ne parvint que lentement à se faire reconnaître comme écrit autorisé, à partir du moment où il fut considéré comme une œuvre de l'apôtre Jean. Cette identification semble avoir prévalu tout d'abord dans des cercles gnostiques où l'on n'était pas difficile en pareille matière. » L'attribution de l'Apocalypse au même apôtre y aida. Le trait commun des écrits johanniques, c'est qu'ils sont des œuvres de « l'esprit » ; ils sont sortis des groupes de prophètes chrétiens qui existaient en Asie Mineure au début du second siècle, les uns de tendance plutôt apocalyptique, les autres de tendance plutôt idéaliste. Le quatrième Évangile est une sorte d'apocalypse spirituelle, qui a dégagé l'Évangile historique de « son accoutrement juif ».

Dans cette restauration hypothétique d'une histoire très obscure, un point important semble tout à fait contestable. Il paraît contraire à toute vraisemblance d'admettre que le chapitre XXI ait été écrit uniquement pour attribuer l'Évangile au disciple bien-aimé, sans que l'on ait identifié celui-ci à un individu déterminé, à un disciple dont on avait cru qu'il vivrait jusqu'à la parousie. Mais si on l'avait connu, objecte M. Réville, on l'aurait nommé. On avait une excellente raison de ne pas le nommer, si l'on n'était pas sûr que ce disciple fût l'auteur du livre, et si l'on pouvait redouter la contradiction de personnes qui l'avaient connu. Or, tel serait précisément le cas. Un peu de mystère était utile pour que l'identification indiquée fît son chemin; elle devait s'insinuer, non s'imposer. Il y a aussi quelque abus de logique à vouloir prouver rigoureusement que le disciple bien-aimé ne s'identifie pas avec l'évangéliste dans le corps du livre : en tant que témoin réel, et historique, le disciple ne peut s'identifier avec l'auteur ; mais, dans l'hypothèse, le disciple n'est pas un témoin réel ; ce n'est qu'un témoin spirituel, sous apparence d'historicité, c'est-à-dire le type idéal conçu par l'écrivain, ou l'écrivain lui-même contemplant la vérité évangélique ; la distinction du disciple et de l'écrivain n'existe que pour la forme, et on le sent très bien dans JEAN, XIX, 35. Comment l'auteur pourrait-il affirmer que « celui-là (le disciple) sait qu'il dit vrai », si le disciple n'était un dédoublement de sa propre personne ? La distinction absolue entre les deux va contre deux autres thèses de M. Réville, car elle tend à rendre au disciple une personnalité historique, et elle retire à l'évangéliste son caractère de prophète, puisque ce ne serait pas lui qui aurait vu ce qu'il décrit. Si l'attribution à Jean d'Éphèse était indiquée dans le chapitre XXI, l'Evangile même invitait à faire de ce Jean un apôtre, à l'identifier au fils de Zébédée, et l'hypothèse, très fragile, de l'intervention des gnostiques en cette affaire devient superflue.

6. On s'est beaucoup occupé, ces derniers temps, du texte dit occi-

dental des Actes des Apôtres. M. Pott (*Der abendländliche Text des Apostelgeschichte und die Wir-Quelle*; Leipzig, Hinrichs, 1900; in-8, IV-88 pages) suggère une hypothèse ingénieuse pour en expliquer les particularités les plus importantes. Luc aurait écrit des Actes de Paul (*Wir-Quelle*), qu'un rédacteur aurait combinés avec d'autres sources pour former notre livre des Actes ; mais l'ouvrage de Luc aurait subsisté pendant quelque temps, et l'on s'en serait servi pour corriger certains exemplaires des Actes, d'où procéderait un des manuscrits grecs utilisés pour la version syriaque dite philoxéno-heracléenne, le ms. 58 des Actes, le ms. D et ses congénères. La discussion à laquelle M. Pott soumet les variantes de ces différents témoins est plus minutieuse et serrée que lucide. Sa conclusion générale paraît contestable, rien n'étant moins prouvé que la continuité de la *Wir-Quelle* dans tout le livre des Actes.

V. Géographie de la Palestine. Histoire d'Israel et des origines chrétiennes. — 1. L'ouvrage que le P. Zanecchia a écrit sur la Palestine (*La Palestine d'aujourd'hui, ses sanctuaires, ses localités bibliques et historiques*, traduit de l'italien par H. Dorangeon ; Paris, Lethielleux, 1899 ; deux volumes in-8, XVI-536 et 769 pages) se lit avec intérêt et non sans profit pour ce qui est de l'état actuel des lieux et des monuments, que l'auteur a visités. Il y aurait beaucoup de réserves à faire en matière d'histoire, de critique biblique et de traditions. On nous rapporte, par exemple, avec beaucoup de gravité, la « tradition » d'après laquelle Adam serait mort en Palestine ; sa tête aurait été enterrée sur le Calvaire, ce qui aurait fait appeler l'endroit *Cranion*, lieu du Crâne ; et l'on ajoute que l'opinion de saint Jérôme, qui place le tombeau d'Adam à Hébron, est moins probable. Je le crois sans peine. Mais l'autre opinion, si belle comme légende, devient parfaitement ridicule si on veut la présenter comme un fait d'histoire. Cependant, le P. Zanecchia démontre que « la place des huit premières stations du chemin de la Croix est complètement fausse ». La raison qu'il en donne est peut-être moins solide que la conclusion : il croit être en mesure de prouver que le prétoire de Pilate n'était pas à la tour Antonia ; les témoignages cités prouvent que, du IVe au VIIe siècle, on le plaçait ailleurs. Reste à savoir comment s'était formée cette tradition.

2. Le travail de M. Nikel (*Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*; *Biblische Studien*, V, II-III ; Fribourg en B., Herder, 1900 ; in-8, XV-227 pages) est moins une histoire de la restauration juive après la captivité qu'un examen critique des livres d'Esdras et de Néhémie, avec la réfutation des savants modernes qui en ont contesté la valeur historique ou qui ont admis des transpositions dans le texte. Ainsi M. Nikel défend l'authenticité absolue des écrits et lettres qui sont reproduits dans le livre d'Esdras ; il n'admet pas que la mission d'Esdras soit postérieure à

celle de Néhémie. On se tromperait néanmoins si l'on prenait ce livre pour un exercice d'apologétique facile et arbitraire, comme nous en connaissons trop. C'est une œuvre de critique modérée, conservatrice, réservée. Un exemple suffira pour que l'on s'en fasse une idée. Il est impossible de nommer Esdras sans éveiller l'idée de la Loi, sans toucher à la question du Pentateuque. L'auteur y touche avec une parfaite discrétion : on a soutenu, dit-il, que la Loi promulguée par Esdras était le Code sacerdotal, et que cette Loi était nouvelle pour la masse des Juifs ; autant qu'on en peut juger par le récit de la promulgation et l'ensemble des livres d'Esdras et de Néhémie, cette Loi n'était pas nouvelle ; elle contenait des prescriptions qu'on lit dans le Deutéronome, et d'autres qu'on retrouve dans le Code sacerdotal ; du reste, Esdras ne lut certainement pas tout le Pentateuque au peuple ; on se mit à pleurer en l'entendant, et il n'y avait pas de quoi pleurer aux récits de la Genèse ; Esdras lut donc des extraits pris dans les parties législatives du Pentateuque ; quant à l'âge des documents, c'est une question qui est en dehors du sujet traité ; il paraît vraisemblable que le Pentateuque existait dès lors dans sa forme actuelle, vu que les Samaritains n'ont pas dû l'accepter plus tard. Sauf ce dernier argument, qui représente, sous une forme bien réduite, une des vieilles preuves de l'authenticité mosaïque, les conclusions sont très sages. Les critiques admettent que le Deutéronome et le Code sacerdotal existaient au temps d'Esdras ; on se demande seulement s'ils étaient réunis. De la discussion très serrée de M. Nikel, il résulte que les livres d'Esdras et de Néhémie sont défendables comme sources historiques. On a cependant l'impression qu'ils ont un peu trop besoin d'être défendus, et qu'un texte entièrement sûr et exact dans toutes ses parties présenterait moins de difficultés : mais les moyens de contrôle manquent tout à fait. Ces livres, qui recouvrent un siècle environ d'histoire israélite, ont, pour le moins, des lacunes considérables, et l'on peut se demander si le compilateur disposait d'informations aussi variées et aussi complètes que le suppose M. Nikel. Avait-il beaucoup plus que ce qu'il nous donne ?

3. Ayant constaté lui-même la fragilité de certaines conjectures qu'il avait proposées dans son ouvrage sur Zorobabel (Voir *Revue*, IV, 283), M. E. Sellin présente maintenant d'autres hypothèses au sujet de la restauration postexilienne (*Studien zur Entstehungsheschichte der jüdischen Gemeinde nach den babylonischen Exil* ; Leipzig, Deichert, 1901 ; 2 in-8, IV-302 et IV-199 pages). Il reprend d'abord l'explication des fragments relatifs au Serviteur de Jahvé dans le second Isaïe, et il prouve que le Serviteur est un individu, mais non un prophète ou un docteur de la Loi ; ce serait un descendant de David, et, tout simplement, la candidature de Zorobabel étant écartée, le roi Jéchonias, qui aurait prolongé ses jours jusqu'à la fin de la captivité. L'hypothèse Jéchonias paraît moins solide encore que l'hypothèse Zorobabel. On peut espérer que M. Sellin la réfutera lui-même un jour. Pour le

moment, il interprète le dernier verset des Rois (et de Jérémie) comme s'il se rapportait à la mort d'Evilmérodach et non à celle de Jéchonias, qui aurait été encore en vie quand le récit de sa délivrance et de ses rapports avec le roi de Babylone aurait été écrit. Cette explication paraît violente, et plus violente encore est celle d'Is. LIII, 6 9, qui retrouve dans le Serviteur mort et enterré Jéchonias emprisonné. M. Sellin maintient d'ailleurs que Zorobabel a été proclamé roi, puis détrôné par les Perses; quelques psaumes, notamment le ps. LXXXIX, auraient été écrits sous l'impression de ces événements. Si les faits étaient certains par ailleurs, on pourrait s'en servir pour expliquer les psaumes; mais les indications de ceux-ci ne sont pas assez précises pour qu'on en puisse déduire une page d'histoire inconnue. On lira plus utilement la discussion des livres d'Esdras et de Néhémie, d'Aggée et de Zacharie.

4. Il n'arrive pas toujours que l'exégèse allemande produise des œuvres aussi méthodiques, bien ordonnées, d'une lecture aussi facile que la *Vie de Jésus*, par M. Oscar Holtzmann (*Leben Jesu*. Tübingen, Mohr, 1901; in-8, XVI-428 pages). Le point de vue de l'auteur est celui d'une critique relativement modérée. En tête du livre se trouve la discussion générale des sources, et en tête de chaque chapitre la discussion particulière des textes qui sont relatifs au sujet traité. Le problème synoptique est résolu par l'hypothèse des deux sources, Marc et les *Logia*; Marc aurait connu les *Logia*; Luc aurait connu Matthieu. Dans l'ensemble, le quatrième Évangile ne serait pas un livre historique; on pourrait néanmoins s'en servir pour compléter et corriger sur certains points la tradition synoptique, par exemple en ce qui regarde la date du 14 nisan pour la mort du Christ. M. Holtzmann ne tient pas assez compte du caractère symbolique de cette date. Il doit se tromper aussi en voyant dans le récit du lavement des pieds l'institution du baptême substituée à celle de l'eucharistie. Si étrange que la chose puisse paraître, le lavement des pieds figure l'eucharistie, l'évangéliste ayant soin de le présenter comme une seconde purification, qui suppose l'ablution totale du baptême, et comme un symbole de la charité chrétienne, de l'*agapé*, qui a son sacrement dans l'agape-eucharistie; la pensée de l'eucharistie est au fond du discours après la cène, où Jésus explique le mystère de sa mort, et la prière du c. XVII est imitée de la primitive liturgie chrétienne; c'est un archétype de prière eucharistique. N'est-ce pas accorder aussi une confiance exagérée à l'Évangile des Hébreux que de le regarder comme une source indépendante, non moins autorisée que les Synoptiques? Les récits de l'enfance dans Matthieu et Luc n'auraient aucune valeur historique, l'auteur du quatrième Evangile qui les connaissait, aurait écarté l'idée de la conception virginale et de la naissance de Jésus à Bethléem. L'attitude de Jean est certainement très significative, mais elle s'explique aisément par son point de vue dogmatique; les récits de Matthieu et de Luc étaient pour lui tout à fait récents, si tant est qu'il

les ait réellement connus, et il n'ignorait pas que Marc et la tradition apostolique primitive ne les contenaient pas. Son silence implique de la réserve, non une condamnation doctrinale, et il prouve seulement ce qui est évident par ailleurs, à savoir que les premiers Évangiles ne jouissaient pas encore de l'autorité canonique. La naissance de Jésus se placerait vers 14-4 avant notre ère. L'an 14 est donné comme limite à cause de la tradition johannique sur l'âge du Christ. Mais cette tradition a-t-elle quelque valeur historique? Si on veut la suivre jusqu'au bout, il faut mettre la naissance du Sauveur en l'an 20, de façon qu'il vive sept semaines d'années et qu'il entre dans sa gloire au jubilé; le symbole sera parfait; mais il y a toute chance pour que ce soit seulement un symbole. Beaucoup d'autres opinions formulées çà et là dans ce savant ouvrage pourraient prêter à contestation. Bornons-nous à signaler l'interprétation des récits concernant la résurrection du Sauveur. Les témoignages les plus anciens et les plus recevables sont ceux de Paul et de Marc; les trois femmes qui avaient assisté à la mort et à la sépulture du Sauveur, Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques, et Salomé, venant pour embaumer le corps de Jésus, trouvèrent le tombeau vide, et, comme elles attendaient (?) la résurrection du Christ, elles eurent une « vision d'anges » qui leur révéla ce que signifiait l'absence du cadavre; il est probable, d'ailleurs, que le corps avait été enlevé, le samedi soir, par Joseph d'Arimathie; les apôtres ne connurent que plus tard cet incident, lorsqu'ils croyaient déjà la résurrection de Jésus; leur foi reposait sur les apparitions du Christ, et Paul lui-même n'allègue pas le tombeau vide en preuve de la résurrection; les apôtres et Paul croyaient que Jésus était vivant, mais ils ne pensaient pas que la vie fût rentrée dans son corps; les premières apparitions eurent lieu en Galilée, où les apôtres étaient retournés après la passion; Pierre vit le Sauveur; il fit part de cette vision et de sa foi à ses dix compagnons; alors eut lieu l'apparition aux onze; la prédication de l'Évangile recommence en Galilée, et l'apparition aux cinq cents frères se produit; puis l'apparition à Jacques, par laquelle est converti ce « frère du Seigneur »; une dernière apparition du Christ aux apôtres détermine le retour de ceux-ci à Jérusalem; à quelque temps de là, vient l'apparition qui a fait de Paul un disciple et un prédicateur de l'Évangile. Du point de vue purement critique, la préférence accordée au témoignage de Paul et à la tradition galiléenne est facile à justifier, et l'idée que la tradition relative aux apparitions hiérosolymitaines serait une sorte de transposition opérée sur la première n'est pas à écarter sans autre examen. Mais la distinction que l'on fait entre la résurrection à la vie spirituelle et le retour à la vie naturelle, si fondée qu'elle soit dans la théologie de Paul, ne semble pas avoir existé nettement, pour ce qui regarde le Christ, dans la pensée de l'Apôtre ni dans celles des premiers prédicateurs de l'Évangile. On n'a pas cru que le tombeau était vide parce que le corps de Jésus avait été mis dans un autre endroit, mais parce que ce corps était

revenu à la vie, bien que sa vie nouvelle ressemblât à celle des esprits; et c'est précisément parce que les Juifs se représentaient l'immortalité sous forme de résurrection corporelle que la distinction de M. Holtzmann, très légitime en soi, se trouve ne pas correspondre à la pensée du christianisme primitif. Personne, pas même Paul, ne se figurait le corps de Jésus se consumant dans un lieu ignoré, pendant que son être spirituel jouissait de l'immortalité. Bien que l'on conçût le Christ vivant à la manière des esprits, on ne laissait pas d'alléguer en preuve de cette existence suprasensible les phénomènes d'apparition et le tombeau vide; et depuis lors l'apologétique chrétienne n'a pas cessé de vouloir démontrer comme un fait d'ordre phénoménal et sensible ce que la tradition a toujours regardé néanmoins comme une réalité surnaturelle, qui devait, par conséquent, échapper à l'expérience vulgaire et à la constatation matérielle. Cette espèce de contradiction était inévitable; elle a existé dès le premier jour, et l'historien n'a pas le droit de la supprimer.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Adapa, 220.
Alcuin, 35.
Alphonse de Liguori, 185.
Ambrosiastre, 21 suiv., 409.
Amos, 479.
Anaïtis, 98,
Angleterre, 267.
Anshar, 120.
Apocalypse johannique, 149.
Apsû, 117.
arbres de l'Eden, 218.
Aristote, 427.
astrologie, 196, 306, 321.
Athanase, 16, 18.
Augustin, 242 suiv., 385 suiv.
Avignon, 54.

Bardenhewer, 285, 286, 531.
Barhebraeus, 479.
Barth, 84.
Basile, 534.
Battandier, 277.
Bellone, 97.
Benzinger, 652.
Bérard (V.), 467 [62].
Bertholet, 545.
bibliothèque, 501.
Bigot, 552.
Blümmer, 469 [73].
Bogaerts, 185.
Boudinhon, 186.
Boutard, 185.
Boyer d'Agen, 276.
Broglie (abbé de), 82.
Bruneau, 554.
Buchholz, 470 [86].
Bursian, 470 [77].

Campbell, 472 [89].
Cardon, 273.
Carpenter, 537.
Céleste, 239 suiv.
célibat, 458.
chaldéen (dieu), 481.
chaldéennes (légendes), 111, 193, 318.
chaos, 123.
chartreux, 496.
Chateaubriand, 1.
Chocarne, 89.
Chronique, 552.
Collignon, 182 [45].
Colomban, 293.
Colonna, 50.
conciles généraux, 460.
Conze, 475 [96].
création, 112, 193, 318.
Cumméan, 295.
Cyprien, 19.

Daniel, 548, 549, 552.
Decharme, 179 [34].
Delaage, 185.
Denis, 470 [84].
Denis de Borgo San Sepolcro, 60.
Desjardins (G.), 476.
Deutéronome, 285.
Dittenberger, 470 [76].
dogme, 188, 190.
Döllinger, 91.
Driver, 549.
Du Lac (P.), 183.
Dupont des Loges, 90.

Eabani, 337.
eaux thermales, 39.
Ecclésiastique, 479.
Elvire (concile), 458.
empereurs, 461, 463.
Epiphane de Salamine, 16.
Esdras. 560.
Esprit (Saint-), 532.

eucharistie, 535.
Euringer, 286.
évangiles, 553, 562.
Exode, 544.
Ezéchiel, 146.

Farnell, 466 [57].
folk lore, 106 suiv., 306 suiv., 312, 541.
formes (pluralité des), 427.
Foucart, 468 [68], 476 [98].
Fournet, 185.
Frank, 192.
Frazer, 469 [72].
Friedrich (J.), 91.
Funk, 454.

Galuski, 466 [54].
Gardner (P.), 466 [56], 475 [96].
Genèse, 111, 193, 318, 540.
Gerhard, 179 [33].
Gilbert, 179 [35].
Gilgamès, 337.
Girard, 472 [88].
Gœdert, 190.
Gomperz, 470 [81].
Göttsberger, 479.
grecques (religions), 465.
Grégoire de Nazianze, 15, 17 suiv.
Grégoire de Nysse, 15, 17 suiv.
Gregory, 536.
Grendel, 37.
Grimme, 285, 478.
Gruppe (O.), 178 [31], 467 [63].
Gunkel, 540.

Happel, 285.
Harford-Battersby, 537.
Harrison (Miss J), 182 [48].
Hartland (E.-S.), 180 [38].
hébreu, 477.
Hénoch, 376.
hera, 309.
Herkenne, 286.
Hermann (K.-F.), 466 [51].
Hexateuque, 537.
histoire ecclésiastique, 89, 259.
Hitzig, 469 [73].
Hoberg, 285.
Holtzmann, 553, 562.
Holzhey, 286.
Holzinger, 544.
Hoonacker, 555.
Hopkins, 86.
Houtin (A.), 89.
Hugon, 186.
Hummelauer, 285.

Ignace, 454.
images (culte des), 458.
Immerwahr (W.), 467 [59].
Inde (religions de l'), 70.
Irénée, 14, 454.
Isaïe, 147, 547, 561.
Ishtar, 344, 349.

Jean (évangile), 411, 555, 556.
Jean Chrysostome, 16, 18 suiv.
Jean Damascène, 16.
Jérémie, 138, 150.
jésuites, 183.
Jevons, 466 [56].
Job, 137 suiv., 327.
Juges, 479.
Juifs, 287.
Jülicher, 279.
Julien d'Eclane, 256, 409 suiv.
Justice (A.), 189.

Kannengieser, 275.
Kaufmann (C.M.), 475 [97].
Ketteler, 259.
Klein, 90.
Koenig, 477.
Kuyper, 190.

La Barre (de), 188.
Lamennais, 185.
Laure de Nove, 51, 153.
Lecanuet, 274.
Léon XIII, 276.
Lessines (Gilles de), 427.
Lévitique, 546.
Lobeck, 475 [67].
Löhr, 479.
Lyall, 88.

Magnificat, 286.
Mahaffy, 473 [90-92].
Marduk, 113, 193, 318.
mariage, 186.

Marie, 187, 532.
Martha (J.), 468 [67].
Marti, 547, 548.
mathematici, 306.
Maury, 465 [49].
Mersebourg (pénitentiel de), 311.
Méthode, 16, 17.
Michel (Ch.), 470 [75].
missions, 275.
Moine (Le) Saint-Gall, 33.
Mommsen (A.), 468 [64, 65].
Monsabré, 186.
Montalembert, 274.
Montrieux, 158, 496.
Mont-Ventoux, 62.
Müller (O.), 181 [42], 467 [58].
mythologie : babylonienne 111, 193, 318, 481 ; germanique, 37 ; grecque, 178.

Naegelsbach, 470 [85], 471 [87].
Néhémie, 560.
Nemrod, 340.
Newman, 268.
Nikel, 286, 560.
Nombres, 478.
Nouveau Testament, 279, 476, 536.

Odelberg, 467 [61].
Ollivier, 89.
Origène, 14, 23.
Overbeck (J.), 181 [44].

Palestine, 560.
pape, 189, 454, 460.
paradis, 218, 365.
Paterson, 478.
Paul (Epîtres), 406.
péché originel, 13, 225, 235, 356, 385.
pélagianisme, 235.
pénitentiels, 289.
Pépin le Bref, 32.
Pétrarque, 42, 151, 495.
Pétrarque (Gerardo), 43, 151, 495.
Pfuhl, 468 [66].
Pplüf, 259.
philosophie religieuse grecque, 470.
poésie, 508.
Pottier, 475 [94].
Praetorius, 477, 479.
Preller, 179 [32], 466 [50].
prêt à intérêt, 305.
Prott (J. von), 469 [74].
Proverbes, 210.
Psaumes, 145, 328.

Rahab, 142.
Reinach (S.), 182 [46, 47].
Reinach (Th.), 287.
Réville, 556.
Revue biblique, 278.
Ritter, 470 [80].
Robert, 179 [37].
Rohde (E.), 473 [93].
romaine (église), 289.
Roscher (W. H.), 180 [39, 40].

Sainte-Beuve, 1.
Schmidt 470 [82].
Schoemann, 466 [53].
Schubart, 469 [70].
scolastique (philosophie), 427.
Sellin, 561.
Siebelis, 469 [71].
Sitnapishtim, 365.
Solesmes, 89.
Soltau, 553.
Stark, 456 [52].
Stengel (P.), 466 [55].

Targum, 479.
taurobole, 97.
Terrien, 187.
Tertullien, 14, 17, 18 suiv., 100.
Théodore de Cantorbéry, 297.
théologie, 531.
Théophile d'Antioche, 14.
Thureau-Dangin (P.), 267.
Tiamat, 117.
totémisme, 107.
Touzard, 479.
Trinité, 534.

Ueberreiter, 286.
Ueberweg, 470 [79].
Usener, 181 [41].

Vatican (concile du), 90, 264.
vœux, 186, 277.

Wagner (H.), 191.
Walz, 469 [70].
Ward, 269.
Weber, 286.
Weber (K.-E.), 192.
Welcker, 179 [35].
Wernicke, 181 [43].
Wide, 467 [60].
Wieseler, 181 [42].
Wiseman, 269.

Zahn, 283.
Zanecchia, 560.
Zeller, 470 [78].
Zenner, 286.
Ziebarth, 468 [69].
Ziegler (Th.), 470 [83].
Ziehen (L.), 469 [74].

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

BL
3
R35
t.6

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY